**TẠNG LUẬT**

# CHÚ GIẢI BỘ PĀRĀJIKA (BẤT CỘNG TRỤ)

## PĀRĀJIKA ATṬHAKATHĀ

**GEMINI DỊCH,**

**SƯ TÂM MINH HIỆU ĐÍNH**

ANANDA VIET FOUNDATION PUBLISHING

## GIỚI THIỆU

BỘ PĀRĀJIKA AṬṬHAKATHĀ (CHÚ GIẢI TỘI BẤT CỘNG TRỤ)

Trong kho tàng Luật tạng (Vinaya Piṭaka) của Phật giáo Nam truyền (Theravāda), nếu bộ **Pārājika Pāḷi** là văn bản gốc nêu lên các giới luật tối nghiêm, thì **Pārājika Aṭṭhakathā** chính là "chìa khóa" vạn năng giúp người học thấu triệt từng chân tơ kẽ tóc của các học giới đó.

**Vị trí và Nguồn gốc**

Bộ sách này là phần chú giải cho tập đầu tiên của bộ Luật tạng. Theo truyền thống, đây là tác phẩm của **Đại sư Buddhaghosa** (Phật Âm) – nhà sớ giải vĩ đại nhất lịch sử Phật giáo Nam truyền vào thế kỷ thứ V. Ngài đã tổng hợp và chuyển dịch các bản cổ chú giải từ tiếng Sinhala sang tiếng Pāḷi để lưu truyền cho hậu thế.

**Nội dung trọng tâm: 4 Tội "Bất Cộng Trụ"**

"Pārājika" (Bất cộng trụ) nghĩa là thất bại hoàn toàn, là tội nặng nhất mà một vị Tỳ-kheo có thể phạm phải. Khi vi phạm, vị đó lập tức mất tư cách Tỳ-kheo, giống như thân cây bị chặt ngang ngọn, không bao giờ có thể xanh tươi trở lại trong đời sống tu hành.

Bộ Chú giải tập trung phân tích sâu vào 4 trọng tội:

**-Hành dâm** (Methuna): Vi phạm tiết hạnh.

**-Trộm cắp** (Adinnādāna): Lấy của không cho với giá trị nhất định.

**-Sát nhân** (Manussaviggaha**):** Tước đoạt mạng sống con người hoặc xúi giục tự sát

**-Đại vọng ngữ** (Uttarimanussadhamma): Khoe khoang các chứng đắc tâm linh cao thượng mà mình không thực sự có.

**Phương pháp sớ giải đặc thù**

Điều làm nên giá trị của bộ Aṭṭhakathā này không chỉ là việc giải thích từ ngữ, mà là phương pháp **phân tích tình huống** (Casuistry) cực kỳ chi tiết:

**Duyên khởi** (Nidāna): Kể lại chi tiết bối cảnh, nhân vật và nguyên nhân dẫn đến

việc đức Phật ban hành giới luật đó.
**Phân tích Chi đạo** (Aṅga): Xác định rõ các yếu tố cấu thành tội phạm. Ví dụ: Để kết tội trộm cắp, cần hội đủ ý muốn lấy, vật có chủ, hành động dịch chuyển...
**Các trường hợp ngoại lệ** (Anāpatti): Chỉ rõ những tình huống nào không bị coi là phạm tội (như vô ý, tâm thần, hoặc trường hợp đầu tiên khi luật chưa ban hành).
**Giải thích từ ngữ:** Làm rõ các thuật ngữ cổ trong Chánh tạng để tránh hiểu lầm qua các thời đại.
**Giá trị đối với người tu học và nghiên cứu**
**Đối với Chư Tăng:** Là cẩm nang thiết yếu để giữ gìn giới hạnh trang nghiêm, giúp phân định ranh giới mong manh giữa tội nặng và tội nhẹ. Nếu không có chú giải, nhiều từ ngữ trong kinh văn gốc sẽ rất khó hiểu và dễ gây tranh cãi.
**Đối với Học giả:** Là nguồn tài liệu quý báu về văn hóa, pháp luật và đời sống xã hội Ấn Độ cổ đại được phản ánh qua các câu chuyện tiền thân và bối cảnh chế lập luật.
**Về mặt Đạo đức:** Khẳng định tính kỷ luật và sự tự giác tối cao trong đời sống phạm hạnh.

**Tổng kết**
Đây là phần chú giải nền tảng giúp hiểu rõ **giới luật nghiêm ngặt** nhất trong Tăng đoàn, nhằm bảo vệ sự thanh tịnh, uy tín của Tăng đoàn và ngăn chặn các hành vi phá hoại đạo đức cơ bản.
Chú giải không chỉ dừng ở văn bản gốc mà còn đưa ra phân tích pháp lý tinh tế, các ví dụ minh họa, giúp các vị tỳ khưu và học giả sau này áp dụng giới luật một cách chính xác và công bằng.
Trong truyền thống Theravāda, Samantapāsādikā (bao gồm phần Pārājika-aṭṭhakathā) được xem là nguồn tham chiếu uy quyền nhất về Vinaya, ảnh hưởng lớn đến thực hành giới luật ở các nước Phật giáo Nam truyền (Theravāda)
Tóm lại, **Chú Giải Bộ Pārājika** là "kim chỉ nam" chi tiết, sâu sắc để hiểu và thực hành 4 điều học trọng tội trong Luật tạng, giúp duy trì sự trong sạch của Tăng đoàn từ thời Đức Phật cho đến nay.

(Ananda Việt Foundation Publishing)

# Mục Lục

**GIỚI THIỆU** ..... 3

BỘ PĀRĀJIKA AṬṬHAKATHĀ (CHÚ GIẢI TỘI BẤT CỘNG TRỤ) ..... 3

**Vị trí và Nguồn gốc** ..... 3

**Nội dung trọng tâm: 4 Tội "Bất Cộng Trụ"** ..... 3

**Phương pháp sớ giải đặc thù** ..... 3

**Giá trị đối với người tu học và nghiên cứu** ..... 4

**Tổng kết** ..... 4

1. Lời nói đầu ..... 11

2. Chương về Duyên khởi ngoại tông ..... 14

2.1. Chuyện về Đại kết tập lần thứ nhất ..... 14

2.2. Phần trình bày về cuộc kết tập lần thứ hai ..... 35

2.3. Phần trình bày về cuộc kết tập lần thứ ba ..... 38

3. Chú Giải Chương Verañja ..... 85

3.1. Thuyết về Sơ thiền ..... 122

3.2. Thuyết về Nhị thiền ..... 127

3.3. Thuyết về Tam thiền ..... 130

3.4. Chú giải về Đệ Tứ Thiền ..... 133

3.5. Giải thích về Túc Mạng Trí ..... 137

3.6. Giảng về Thiên nhãn tuệ ..... 144

3.7. Giảng về Lậu tận tuệ ..... 149

3.8. Luận về sự tùy hỷ sau bài thuyết pháp ..... 152

3.9. Luận về biểu hiện của sự tịnh tín ..... 154

3.10. Luận về sự quy y ..... 155

3.11. Luận về việc công bố tư cách cư sĩ ..... 155

3.12. Luận về nạn đói ..... 157

3.13. Thuyết về sự rống tiếng sư tử của Đại đức Mahāmoggallāna 164

3.14. Thuyết minh về sự thỉnh cầu ban hành Luật tạng ..... 167

3.15. Đàm luận về Truyền thống của chư Phật ..... 180

4. Phân Đoạn Về Pārājika (Tội Bất cộng trụ) ..... 189

4.1.1. Tội Bất Cộng Trụ Thứ Nhất ..... 189

4.1.2. Tội Bất cộng trụ thứ hai ..... 285

4.1.3. Tội Bất cộng trụ thứ ba ..... 401

4.1.4. Tội Bất Cộng Trụ Thứ Tư ..... 485

5. Chương Nissaggiya (Ưng-xả-đối-trị) ..... 523

5.1. Phẩm Y (Cīvaravaggo) ..... 523

5.1.1. Chú giải học giới Ca-thi-na thứ nhất ..... 523

5.1.2. Chú giải Học giới Ca-thi-na thứ nhì ..... 535

5.1.3. Chú giải Học giới Ca-thi-na thứ ba ..... 541

5.1.4. Chú giải Học giới Y cũ ..... 542

5.1.5. Chú giải Học giới Tiếp nhận Y phục ..... 545

5.1.6. Chú giải Học giới Xin y từ người không phải thân quyến 547

5.1.7. Chú giải Học giới về việc yêu cầu quá mức ..... 551

5.1.8. Chú giải Học giới thứ nhất về sự chuẩn bị sẵn ..... 552

5.1.9. Chú giải Học giới về sự sắp đặt sẵn thứ hai ..... 554

5.1.10. Chú giải Học giới về Vua ..... 554

5.2. Chương Lông Cừu (Kosiyavaggo) ..... 565

5.2.1. Chú giải Học giới về Tơ tằm ..... 565

5.2.2. Chú giải Học giới về Lông cừu thuần đen ..... 565

5.2.3. Chú giải Học giới về Hai phần ..... 566

5.2.4. Chú giải Học giới về Sáu năm ..... 566

5.2.5. Chú giải Học giới về Thảm ngồi ..... 567

5.2.6. Chú giải Học giới về Lông cừu ..... 569

5.2.7. Chú giải Học giới về việc Nhờ giặt lông cừu ..... 570

5.2.8. Chú giải Học giới về Vàng bạc ..... 570

5.2.9. Chú giải Học giới về Giao dịch Vàng bạc ..... 578

5.2.10. Chú giải Học giới về Mua bán ..... 581

5.3. Chương Bình Bát (Pattavaggo) ..... 584

5.3.1. Chú giải Học giới về Bình bát ..... 584

5.3.2. Chú giải Học giới về Bình bát có dưới năm mối hàn ..... 588

5.3.3. Chú giải Học giới về Dược phẩm ..... 590

5.3.4. Chú giải Học giới về Y tắm mưa ..... 599

5.3.5. Chú giải Học giới về Việc đoạt lại y ..... 603

5.3.6. Chú giải Học giới về Việc xin sợi ..... 604

5.3.7. Chú giải Học giới về Việc thuê thợ dệt ..... 607

5.3.8. Chú giải Học giới về Y cấp thiết ..... 608

5.3.9. Chú giải Học giới về Sự nguy hiểm ..... 609

5.3.10. Chú giải Học giới về Việc chuyển vật dụng ..... 611

6. Phần Bất định (Aniyatakaṇḍaṃ) ..... 616

6.1. Chú giải Học giới Bất định thứ nhất ..... 616

6.2. Chú giải Học giới Bất định thứ hai ..... 620

7. Chương Nissaggiya (Ưng-xả-đối-trị) ..... 622

7.1. Phẩm Y (Cīvaravaggo) ..... 622

7.1.1. Chú giải học giới Ca-thi-na thứ nhất ..... 622

7.1.2. Chú giải Học giới Ca-thi-na thứ nhì ..... 637

7.1.3. Chú giải Học giới Ca-thi-na thứ ba ..... 644

7.1.4. Chú giải Học giới Y cũ ..... 645

7.1.5. Chú giải Học giới Tiếp nhận Y phục ..... 648

7.1.6. Chú giải Học giới Xin y từ người không phải thân quyến 651

7.1.7. Chú giải Học giới về việc yêu cầu quá mức ..... 655

7.1.8. Chú giải Học giới thứ nhất về sự chuẩn bị sẵn ..... 657

7.1.9. Chú giải Học giới về sự sắp đặt sẵn thứ hai ..... 659

7.1.10. Chú giải Học giới về Vua ..... 659

7.2. Chương Lông Cừu (Kosiyavaggo) ..... 672
7.2.1. Chú giải Học giới về Tơ tằm ..... 672
7.2.2. Chú giải Học giới về Lông cừu thuần đen ..... 673
7.2.3. Chú giải Học giới về Hai phần ..... 673
7.2.4. Chú giải Học giới về Sáu năm ..... 673
7.2.5. Chú giải Học giới về Thảm ngồi ..... 674
7.2.6. Chú giải Học giới về Lông cừu ..... 676
7.2.7. Chú giải Học giới về việc Nhờ giặt lông cừu ..... 678
7.2.8. Chú giải Học giới về Vàng bạc ..... 678
7.2.9. Chú giải Học giới về Giao dịch Vàng bạc ..... 687
7.2.10. Chú giải Học giới về Mua bán ..... 690
7.3. Chương Bình Bát (Pattavaggo) ..... 694
7.3.1. Chú giải Học giới về Bình bát ..... 694
7.3.2. Chú giải Học giới về Bình bát có dưới năm mối hàn ..... 699
7.3.3. Chú giải Học giới về Dược phẩm ..... 702
7.3.4. Chú giải Học giới về Y tắm mưa ..... 713
7.3.5. Chú giải Học giới về Việc đoạt lại y ..... 716
7.3.6. Chú giải Học giới về Việc xin sợi ..... 718
7.3.7. Chú giải Học giới về Việc thuê thợ dệt ..... 721
7.3.8. Chú giải Học giới về Y cấp thiết ..... 722
7.3.9. Chú giải Học giới về Sự nguy hiểm ..... 724

7.3.10. Chú giải Học giới về Việc chuyển vật dụng ..... 727

Kính lễ đức Thế Tôn, bậc A-la-hán, bậc Chánh Biến Tri.

Tạng Luật

Chú giải Pārājikakaṇḍa (Phần thứ nhất)

## 1. Lời nói đầu

Bậc Đạo Sư đã trải qua vô số triệu kiếp, thực hiện những hạnh khó làm khó đạt, chịu đựng khổ nhọc vì lợi ích của thế gian; con xin đảnh lễ đức Đại Bi ấy.

Thế gian chúng sinh cứ mãi luân hồi trong các cõi hữu, vì không thấu triệt diệu pháp mà bậc Đạo Sư đã hành trì; con xin đảnh lễ diệu pháp cao thượng ấy, bậc phá tan lưới phiền não bắt đầu từ vô minh.

Bậc thành tựu các đức tính Giới, Định, Tuệ, Giải thoát và Giải thoát tri kiến; là phước điền cho những người mong cầu thiện sự; con xin cúi đầu đảnh lễ bậc Thánh Tăng ấy.

Nhờ việc đảnh lễ Tam Bảo, bậc đáng được tôn kính tuyệt đối như thế, con đã thu nhận được dòng thác phước báu dồi dào; nhờ thần lực của phước báu ấy, nguyện cho mọi chướng ngại đều bị tiêu trừ.

Trong sự an trú của pháp nào, Giáo pháp vốn chưa vững bền sẽ trở nên an lập và được thiết lập vững chãi; con sẽ chú giải Luật tạng thanh tịnh ấy, dựa trên thần lực của các bậc Tiền sư.

Dù rằng Luật này đã được giải thích theo nhiều phương thức tâm truyền bởi các bậc Tiền sư cao thượng — những bậc đã gột sạch các uế nhiễm và lậu hoặc bằng nước trí tuệ, thành tựu các minh và phân tích đạo thuần khiết, tinh thông trong việc diễn giải chánh pháp, có hạnh viễn ly vô song, và là những ngọn cờ của Đại Tu viện (Mahāvihāra).

Tuy nhiên, vì bản chú giải này được soạn thảo bằng ngôn ngữ của đảo Sihala (Tích Lan), nên đối với chư Tỳ-kheo ở các hải đảo khác, nó không mang lại lợi ích vì họ không thể thấu hiểu ý nghĩa.

Do đó, nay tôi bắt đầu soạn thảo bản chú giải này theo đúng phương pháp của hệ văn bản Pāḷi, theo lời thỉnh mời của Trưởng lão có danh hiệu Buddhasiri, với tâm niệm tưởng nhớ sâu sắc.

Khi bắt đầu soạn thảo, tôi lấy bản Đại Chú giải (Mahā-aṭṭhakatha) làm cốt lõi, cũng như các bản chú giải danh tiếng khác như Mahāpaccariya và Kurundī.

Những quyết nghị đã được nêu trong các bản chú giải ấy, nếu không rời bỏ ý nghĩa xác đáng, và bao hàm cả quan điểm của các bậc Trưởng lão (Theravāda), tôi sẽ trình bày bản chú giải này một cách trọn vẹn.

Cầu mong các bậc Trưởng lão, các vị Tỳ-kheo mới tu và bậc trung túc, hãy lắng nghe với tâm tịnh tín, bày tỏ sự tôn kính đối với giáo pháp của đức Thế Tôn, bậc là ngọn đèn soi sáng chánh pháp.

Pháp và Luật đã được đức Phật thuyết giảng, và cũng đã được các hàng môn đệ của Ngài liễu tri; các bậc tiền bối thuở trước đã biên soạn các bản chú giải mà không hề đi ngược lại tôn chỉ của các vị ấy.

Vì vậy, phàm những gì đã được tuyên thuyết trong các bản chú giải, sau khi lược bỏ những lỗi sao chép do sơ suất, thì đối với các bậc trí giả ở đây, tất cả đều là chuẩn mực cho những ai có lòng tôn kính trong việc học tập.

Từ đó, sau khi bỏ qua ngôn ngữ khác, tóm gọn các phần quá chi tiết, trình bày đầy đủ các quyết nghị mà không bỏ sót, và không đi chệch khỏi trình tự của kinh điển.

Bản chú giải này sẽ làm sáng tỏ ý nghĩa các lời dạy trong Kinh tạng theo đúng tinh thần của Kinh; do đó, cần phải được học tập một cách cẩn trọng.

CHÚ GIẢI BỘ PĀRĀJIKA (BẤT CỘNG TRỤ)

## 2. Chương về Duyên khởi ngoại tông

Trong đoạn văn trên, vì đã nói rằng "tôi sẽ chú giải Luật ấy", nên trước hết Luật cần được xác định. Do đó có lời dạy rằng: "Ở đây, từ 'Luật' (Vinaya) có nghĩa là toàn bộ Tạng Luật". Để chú giải ý nghĩa ấy, đây là các cương mục (mātikā):

"Ai thuyết, khi nào, do duyên gì? Ai thụ trì, ai truyền thừa? An lập tại đâu? Sau khi trình bày các phương thức đó, tôi sẽ hiển thị ý nghĩa của bản văn 'Tena' (Vào lúc ấy) theo nhiều phương diện để thực hiện việc chú giải ý nghĩa của Luật."

Trong đó, câu "Ai thuyết, khi nào, do duyên gì?" ám chỉ đến những lời như: "Vào lúc ấy, đức Phật Thế Tôn trú tại Verañjā...". Những lời này không phải là lời trực tiếp từ chính đức Phật Thế Tôn, do đó cần phải được hỏi rằng: "Lời này do ai thuyết, thuyết khi nào, và tại sao thuyết?". Lời ấy do Trưởng lão Upāli thuyết vào thời điểm Đại kết tập lần thứ nhất.

### *2.1. Chuyện về Đại kết tập lần thứ nhất*

Về cuộc Đại kết tập lần thứ nhất này, mặc dù đã được thuật lại trong chương Ngũ bách kết tập (Pañcasatikakkhandhaka), nhưng để thấu triệt về duyên khởi, cần phải hiểu theo phương thức sau đây:

Bắt đầu từ việc Chuyển Pháp Luân cho đến việc giáo hóa du sĩ Subhadda, sau khi hoàn tất các Phật sự, đức Thế Tôn — bậc Lãnh đạo thế gian — đã nhập Niết-bàn không dư y (anupādisesa nibbānadhātu) tại rừng Sāla của dân Mallā, vùng Upavattana thuộc Kusinārā, vào lúc rạng đông ngày rằm tháng Visākha. Khi đức Thế Tôn nhập Niết-bàn, có bảy trăm ngàn Tỳ-kheo tụ hội. Trưởng lão Mahākassapo, vị Tăng trưởng, vào ngày thứ bảy sau khi đức Thế Tôn nhập Diệt, đã nhớ lại lời của Subhadda — người xuất gia khi tuổi già — rằng: "Thôi các hiền giả, chớ sầu não, chớ khóc than; chúng ta đã thoát khỏi vị Đại Sa-môn ấy; chúng ta từng bị quấy rầy rằng 'điều này hợp lẽ, điều kia không hợp lẽ'; nay

chúng ta muốn làm gì thì làm, không muốn làm gì thì không làm". Trưởng lão suy xét: "Rất có thể các ác Tỳ-kheo, khi nghĩ rằng bậc Đạo Sư đã quá vãng, sẽ tìm được vây cánh và sớm làm cho chánh pháp biến mất. Chừng nào Pháp và Luật còn đứng vững, chừng đó giáo pháp vẫn còn bậc Đạo Sư. Bởi đức Thế Tôn đã dạy rằng:

'Này Ānanda, Pháp và Luật mà Ta đã thuyết giảng và ban hành, sau khi Ta diệt độ, đó chính là bậc Đạo Sư của các ông'.

Vậy ta hãy kết tập Pháp và Luật để giáo pháp này có thể trường tồn và đứng vững lâu dài."

Lại nữa, Trưởng lão suy tư: "Ta đã được đức Thế Tôn ưu ái qua việc Ngài dạy: 'Này Kassapa, ông sẽ mặc y phấn tảo bằng vải thô bỏ đi của Ta chứ?', qua đó Ngài cho phép dùng chung y phục; và qua việc Ngài xác lập ta ngang hàng với chính Ngài trong các pháp thượng nhân, bắt đầu từ Sơ thiền cho đến chín bậc định và sáu thắng trí, theo cách nói: 'Này các Tỳ-kheo, khi nào Ta muốn, Ta ly dục... nhập Sơ thiền; Kassapa cũng vậy, khi nào ông ấy muốn, ông ấy ly dục... nhập Sơ thiền'. Sự ưu ái này còn có ý nghĩa gì khác hơn chăng? Chẳng phải đức Thế Tôn, như một vị vua trao vương phục và quyền lực cho con trai để duy trì dòng dõi, đã nghĩ rằng 'Vị này sẽ là người duy trì dòng dõi chánh pháp của Ta' nên mới ban đặc ân vô song này chăng?". Với tư tưởng ấy, ngài đã khơi dậy sự nhiệt thành của chư Tỳ-kheo để kết tập Pháp và Luật. Như đã nói:

"Khi ấy, Trưởng lão Mahākassapo bảo chư Tỳ-kheo: 'Này các hiền giả, một thời nọ tôi đang đi trên con đường từ Pāvā đến Kusinārā cùng với đại chúng Tỳ-kheo khoảng năm trăm vị...'", toàn bộ câu chuyện về Subhadda cần được hiểu một cách chi tiết.

Sau đó ngài nói:

"Này các hiền giả, hãy để chúng ta kết tập Pháp và Luật. Trước khi phi pháp hưng thịnh, chánh pháp bị đẩy lùi; phi luật hưng thịnh, luật pháp bị đẩy lùi. Trước khi những kẻ nói phi pháp trở nên mạnh mẽ, những người nói chánh pháp bị yếu thế; những kẻ nói phi luật mạnh mẽ, những người nói luật pháp bị yếu thế."

Chư Tỳ-kheo thưa: "Bạch ngài, vậy xin Trưởng lão hãy tuyển chọn chư Tỳ-kheo."

Trưởng lão đã bỏ qua nhiều trăm, nhiều ngàn vị Tỳ-kheo gồm hàng phàm phu, bậc Dự lưu, Nhất lai, Bất lai, và các bậc A-la-hán Tuệ giải thoát (khô tịnh đạo) — những vị tuy có thông suốt chín phân giáo pháp của bậc Đạo Sư nhưng chưa đạt đến đỉnh cao nhất. Ngài chỉ tuyển chọn đúng bốn trăm chín mươi chín vị Tỳ-kheo A-la-hán, những bậc thông suốt toàn bộ Tam tạng, đạt được các phân tích đạo, có đại thần lực, và phần lớn đều được đức Thế Tôn tôn phong vị trí tối thắng (Etadagga) hoặc đạt Tam minh. Ám chỉ điều này, bản văn ghi: "Khi ấy Trưởng lão Mahākassapo đã chọn ra năm trăm vị A-la-hán thiếu một".

Tại sao Trưởng lão lại để thiếu một vị? Đó là để dành chỗ cho Trưởng lão Ānanda. Bởi lẽ, nếu có hay không có vị ấy thì việc kết tập pháp cũng không thể thực hiện trọn vẹn được. Vị ấy vẫn còn là bậc Hữu học (sekkha), còn phận sự phải làm, nên không thể chính thức kết tập cùng các bậc Vô học; nhưng vì không có bất kỳ lời dạy nào của bậc Thập Lực như Kinh, Ca-vịnh... mà vị ấy không được trực tiếp nghe từ đức Thế Tôn, nên không thể thiếu vị ấy được. Nếu vậy, dù là bậc Hữu học, vì sự giúp ích lớn lao cho việc kết tập Pháp, Trưởng lão lẽ ra phải tuyển chọn vị ấy ngay từ đầu. Nhưng tại sao ngài không chọn? Đó là để tránh lời dị nghị của người khác. Trưởng lão vốn rất thân thiết với đại đức Ānanda, đến mức ngay cả khi tóc Ānanda đã bạc, ngài vẫn quở trách theo kiểu dạy bảo trẻ con rằng: "Cậu bé này không biết chừng mực". Hơn nữa, đại đức Ānanda lại là dòng dõi Thích-ca, là em chú bác của đức Thế Tôn. Nếu chọn ngay, chư Tỳ-kheo có thể nghĩ ngài vì thiên vị mà nói rằng: "Trưởng lão đã bỏ qua nhiều vị A-la-hán đạt phân tích đạo để chọn Ānanda, một bậc Hữu học". Để tránh lời dị nghị ấy, ngài nghĩ: "Không thể kết tập nếu thiếu Ānanda, nhưng ta sẽ đợi sự chấp thuận của chính chư Tỳ-kheo rồi mới nhận vị ấy", nên ngài đã không tự mình tuyển chọn.

Sau đó, chính chư Tỳ-kheo đã cầu xin Trưởng lão vì lợi ích của Ānanda. Như đã nói:

"Chư Tỳ-kheo thưa với Trưởng lão Mahākassapo: 'Bạch ngài, đại đức Ānanda này dù vẫn còn là bậc Hữu học, nhưng không thể rơi vào các con đường tà vì thiên vị, sân hận, si mê hay sợ hãi; và vị ấy đã học tập rất nhiều Pháp và Luật từ nơi đức Thế Tôn. Vì vậy, bạch ngài, xin Trưởng lão hãy tuyển chọn cả đại đức Ānanda nữa'. Khi ấy, Trưởng lão Mahākassapo đã tuyển chọn thêm đại đức Ānanda."

Như thế, cùng với đại đức được tuyển chọn do sự chấp thuận của chư Tỳ-kheo, đã có đủ năm trăm vị Trưởng lão.

Khi ấy, các vị Trưởng lão Tỳ-kheo suy nghĩ: "Chúng ta nên kết tập Pháp và Luật ở đâu?". Rồi các vị nghĩ: "Thành Rājagaha là nơi có nguồn khất thực lớn, trú xá dồi dào. Hay là chúng ta hãy trú hạ tại Rājagaha để kết tập Pháp và Luật, và không cho phép các vị Tỳ-kheo khác nhập hạ tại đó". Tại sao các vị lại nghĩ như vậy? Đó là để công việc được ổn định, tránh việc những người không cùng quan điểm xâm nhập vào giữa tăng đoàn rồi gây rối. Sau đó, Trưởng lão Mahākassapo đã công bố bằng một yết-ma nhị thức (ñattidutiya kamma), điều này cần được hiểu theo phương thức đã nêu trong chương Kết tập (Saṅgītikkhandhaka).

Tiếp đó, sau khi bảy ngày cử hành lễ tang đức Thế Tôn và bảy ngày cúng dường Xá-lợi đã trôi qua, Trưởng lão Mahākassapo suy xét: "Nửa tháng đã qua, nay mùa hè còn lại một tháng rưỡi, kỳ an cư kiết hạ đã đến gần". Ngài bảo: "Này các hiền giả, chúng ta hãy đi đến Rājagaha", rồi ngài cùng một nửa tăng đoàn đi theo một ngả đường. Trưởng lão Anuruddha cũng dẫn một nửa đi theo một ngả khác. Riêng Trưởng lão Ānanda thì cầm lấy bát và y của đức Thế Tôn, cùng với tăng đoàn tháp tùng đi về Sāvatthi, rồi từ đó mới định đi đến Rājagaha. Tại mỗi nơi Trưởng lão Ānanda đi qua, đều có tiếng khóc than lớn rằng: "Thưa đại đức Ānanda, ngài đã để bậc Đạo Sư ở đâu mà nay lại đến đây một mình?". Khi các Trưởng lão lần lượt đến Sāvatthi, tiếng khóc than vang lên dữ dội như ngày đức Thế Tôn nhập Diệt.

Tại nơi ấy, Tôn giả Ānanda đã dùng bài pháp thoại liên quan đến tính vô thường để khai thị cho đại chúng, sau đó ngài đi vào rừng Jetavana, mở cửa hương thất nơi mười lực gia (Đức Thế Tôn) từng ngụ, mang giường ghế ra ngoài, phủi sạch bụi bặm, quét dọn hương thất, dọn dẹp hoa héo và rác rưởi, rồi mang giường ghế vào đặt lại đúng vị trí cũ, thực hiện tất cả bổn phận cần làm như khi Đức Thế Tôn còn tại thế. Sau đó, vì từ khi Đức Thế Tôn nhập Diệt độ, Tôn giả phải đi đứng và ngồi quá nhiều khiến cơ thể mệt mỏi, nên vào ngày thứ hai, ngài đã uống thuốc tẩy bằng sữa để điều hòa thân thể và chỉ ngồi nghỉ ngay tại tu viện. Liên quan đến sự kiện này, ngài đã nói với người thanh niên được thanh niên Subha phái đến rằng:

“Này thanh niên, thời điểm này không thích hợp; hôm nay ta đã uống một liều thuốc, có lẽ ngày mai ta mới có thể đến được.”

Vào ngày thứ hai, Tôn giả cùng với Thị giả Cetaka đi đến và khi được thanh niên Subha thưa hỏi, ngài đã thuyết giảng bài kinh thứ mười trong Trường Bộ, được gọi là Kinh Subha.

Sau đó, Tôn giả đã cho tu sửa những chỗ hư hỏng, nứt nẻ tại tu viện Jetavana và khi kỳ an cư kiết hạ đến gần, ngài đã đi đến thành Rājagaha. Tương tự, Tôn giả Mahākassapa và Tôn giả Anuruddha cùng với toàn thể chư Tỳ-kheo Tăng cũng đã đi đến thành Rājagaha.

Vào thời điểm đó, tại thành Rājagaha có mười tám đại tu viện. Tất cả những nơi ấy đều bị bỏ hoang, đổ nát và dơ bẩn. Bởi lẽ khi Đức Thế Tôn nhập Diệt độ, tất cả chư Tỳ-kheo đã tự mang y bát của mình rồi rời bỏ các tu viện và các tinh xá mà đi. Tại đó, các vị Trưởng lão vì muốn cúng dường giáo huấn của Đức Thế Tôn và để tránh sự chỉ trích của các ngoại đạo nên đã suy nghĩ rằng: "Trong tháng đầu tiên, chúng ta hãy tiến hành tu sửa những chỗ hư hỏng và nứt nẻ." Bởi vì các ngoại đạo có thể nói rằng: "Các đệ tử của Sa-môn Gotama chỉ chăm sóc tu viện khi bậc Đạo sư còn sống, còn khi Ngài đã diệt độ thì họ lại bỏ rơi." Chính vì để tránh những lời chỉ trích như vậy nên các ngài đã suy nghĩ như thế. Điều này cũng đã được thuyết rằng:

"Khi ấy, các vị Tỳ-kheo Trưởng lão đã khởi lên ý nghĩ này: 'Này chư Hiền, Đức Thế Tôn đã tán thán việc tu sửa những chỗ hư hỏng nứt nẻ. Nào, này chư Hiền, trong tháng đầu tiên chúng ta hãy tu sửa những chỗ hư hỏng nứt nẻ; đến tháng giữa, chúng ta sẽ tập hợp lại để kết tập Pháp và Luật'."

Vào ngày thứ hai, các ngài đi đến đứng trước cửa cung vua. Vua Ajātasattu đi đến đảnh lễ và hỏi về phận sự mình cần làm: "Bạch các Ngài, các Ngài đến đây có việc gì?" Các vị Trưởng lão đã thông báo về việc cần nhân công để tu sửa mười tám đại tu viện. Nhà vua đáp: "Lành thay, bạch các Ngài," rồi cung cấp những người thợ làm việc. Trong tháng đầu tiên, các vị Trưởng lão đã cho tu sửa xong tất cả các tu viện và báo tin cho nhà vua: "Tâu Đại vương, việc tu sửa các tu viện đã hoàn tất. Giờ đây chúng tôi sẽ thực hiện việc kết tập Pháp và Luật." Nhà vua thưa: "Lành thay, bạch các Ngài, xin các Ngài hãy tin tưởng mà thực hiện. Xin cho quyền uy thế gian thuộc về con, và quyền uy chánh pháp thuộc về các Ngài. Bạch các Ngài, xin hãy ra lệnh, con phải làm gì?" Các ngài đáp: "Tâu Đại vương, cần một nơi hội họp cho chư Tỳ-kheo đang thực hiện việc kết tập." Vua hỏi: "Bạch các Ngài, con nên làm ở đâu?" Các ngài đáp: "Tâu Đại vương, nên làm ở cửa hang Sattapaṇṇi bên sườn núi Vebhāra." Vua Ajātasattu đáp: "Lành thay, bạch các Ngài," rồi cho xây dựng một giảng đường rực rỡ như được tạo ra bởi thần Vissakamma, với các bức tường, cột trụ và cầu thang được phân chia cân đối, trang trí tinh xảo với nhiều loại hoa văn và họa tiết dây leo, vượt xa vẻ lộng lẫy của hoàng cung, như thể đang cười nhạo vẻ đẹp của thiên cung, là nơi trú ngụ của sự huy hoàng, là điểm tụ hội cho đôi mắt của chư

thiên và loài người, như vẻ đẹp của thế gian được gom tụ lại thành một tinh hoa đáng chiêm ngưỡng; ngài cho treo những tràng hoa đa dạng, các tấm màn che tuyệt đẹp rủ xuống, mặt sàn được lát bằng đá quý rực rỡ, mặt đất được hoàn thiện tinh xảo với các lễ vật hoa tươi, trang hoàng như thiên cung của Phạm thiên; trong giảng đường lớn đó, vua cho trải năm trăm tấm nệm thích nghi vô giá cho năm trăm vị Tỳ-kheo, đặt một tòa Trưởng lão ở phía nam hướng về phía bắc, và ở giữa giảng đường đặt một tòa Pháp hướng về phía đông xứng đáng với Đức Thế Tôn, rồi đặt một chiếc quạt bằng ngà voi tại đó và báo cho Tăng đoàn biết: "Bạch các Ngài, phận sự của con đã hoàn tất."

Vào thời điểm đó, có một số Tỳ-kheo đã nói bóng gió về Tôn giả Ānanda rằng: "Trong hội chúng Tỳ-kheo này, có một vị Tỳ-kheo vẫn còn mang mùi hôi (chưa sạch phiền não) đang đi lại." Tôn giả nghe thấy thế liền khởi lòng chấn động và nghĩ: "Trong hội chúng Tỳ-kheo này, không có vị Tỳ-kheo nào khác mang mùi hôi đi lại cả, chắc chắn là những vị này đang nói về ta." Một số vị Tỳ-kheo đã nói với Tôn giả Ānanda rằng: "Này Hiền giả, ngày mai là buổi hội họp, mà Hiền giả vẫn còn là bậc Hữu học, còn việc phải làm, nên việc Hiền giả đi dự hội họp là không thích hợp, hãy nên tinh tấn."

Khi ấy, Tôn giả Ānanda nghĩ: "Ngày mai là buổi hội họp, thật không thích hợp nếu ta đi dự hội họp khi vẫn còn là bậc Hữu học," nên ngài đã dành phần lớn đêm ấy thực hành Niệm thân, và vào lúc rạng đông, ngài bước xuống khỏi chỗ kinh hành, đi vào tinh xá và nghiêng mình định nằm xuống với ý nghĩ: "Ta sẽ nằm nghỉ một chút." Khi hai chân vừa rời khỏi mặt đất và đầu chưa chạm tới gối, chính trong khoảng khắc đó, tâm của ngài đã giải thoát khỏi các lậu hoặc do không còn chấp thủ. Bởi vì Tôn giả này đã dành cả đêm kinh hành bên ngoài mà không thể đạt được đặc đắc, nên ngài đã suy nghĩ: "Chẳng phải Đức Thế Tôn đã nói với ta rằng: 'Này Ānanda, con là người đã tạo phước lành, hãy nỗ lực tinh tấn, con sẽ sớm trở thành bậc vô lậu' sao? Lời nói của chư Phật không bao giờ sai lạc. Do ta tinh tấn quá mức nên tâm rơi vào phóng dật. Nào, ta hãy điều hòa giữa tinh tấn và an tịnh." Ngài bước xuống khỏi chỗ kinh hành, đứng ở nơi rửa chân, rửa chân xong rồi vào tinh xá ngồi trên giường và nghiêng mình xuống giường với ý nghĩ: "Ta sẽ nghỉ ngơi một chút." Khi hai chân vừa rời mặt đất và đầu chưa chạm tới gối, trong khoảng khắc ấy tâm đã giải thoát khỏi các lậu hoặc do không chấp thủ; Tôn giả đã đắc quả A-la-hán ngoài bốn oai nghi (không phải đang nằm, ngồi, đứng hay đi). Vì thế, trong giáo pháp này, khi nói về vị Tỳ-kheo đắc quả A-la-hán mà không nằm, không ngồi, không đứng, không đi, thì đó chính là Tôn giả Ānanda.

Sau đó, vào ngày thứ hai, sau khi thọ thực xong, các vị Tỳ-kheo Trưởng lão cất y bát và tập hợp tại Pháp đường. Tôn giả Ānanda vì muốn thông báo việc mình đã đắc quả A-la-hán nên không đi cùng với chư Tỳ-kheo. Các vị Tỳ-kheo ngồi xuống các vị trí đã dành sẵn theo thứ bậc hạ lạp, chừa trống chỗ ngồi cho Tôn giả Ānanda. Khi có người hỏi: "Chỗ ngồi này của ai?", câu trả lời là: "Của Tôn giả Ānanda." "Vậy Tôn giả Ānanda đã đi đâu rồi?" Ngay lúc đó, Tôn giả nghĩ: "Giờ là lúc ta nên đi." Rồi để hiển thị thần thông của mình, ngài đã lặn xuống đất và xuất hiện ngay tại chỗ ngồi của mình. Có thuyết nói rằng ngài đã đi đến bằng đường không trung rồi ngồi xuống.

Khi Tôn giả đã ngồi xuống như vậy, Tôn giả Mahākassapa bảo chư Tỳ-kheo rằng: "Này chư Hiền, chúng ta sẽ kết tập cái gì trước, Pháp hay Luật?" Chư Tỳ-kheo đáp: "Bạch Ngài Mahākassapa, Luật chính là thọ mạng của Phật giáo; khi Luật còn tồn tại thì Giáo pháp còn tồn tại; vì thế chúng ta hãy kết tập Luật trước." "Ai sẽ là người chủ trì?" "Tôn giả Upāli." "Chẳng lẽ Tôn giả Ānanda không đủ khả năng sao?" "Không phải là không đủ khả năng; nhưng khi Đức Chánh Biến Tri còn tại thế, Ngài đã dựa trên sự thông thạo về Luật mà đặt Tôn giả Upāli vào vị trí tối thắng: 'Này các Tỳ-kheo, tối thắng trong hàng đệ tử Tỳ-kheo trì Luật của Ta chính là Upāli'. Vì thế, chúng ta hãy vấn vấn Tôn giả Upāli để kết tập Luật." Sau đó, Tôn giả Mahākassapa tự đề cử mình vào việc hỏi Luật. Tôn giả Upāli cũng tự đề cử mình vào việc giải đáp. Đây là bản văn Pali liên quan:

"Khi ấy, Tôn giả Mahākassapa thông báo cho Tăng đoàn:

'Này chư Hiền, xin Tăng đoàn hãy nghe tôi. Nếu sự việc đã đến thời điểm thích hợp cho Tăng đoàn, tôi sẽ hỏi Tôn giả Upāli về Luật'."

"Tôn giả Upāli cũng thông báo cho Tăng đoàn:

'Bạch các Ngài, xin Tăng đoàn hãy nghe tôi. Nếu sự việc đã đến thời điểm thích hợp cho Tăng đoàn, khi được Tôn giả Mahākassapa hỏi về Luật, tôi sẽ giải đáp'."

Sau khi tự đề cử như vậy, Tôn giả Upāli đứng dậy từ chỗ ngồi, đắp y sang một bên vai, đảnh lễ các vị Tỳ-kheo Trưởng lão rồi ngồi vào tòa Pháp, tay cầm chiếc quạt bằng ngà voi. Sau đó, Tôn giả Mahākassapa ngồi tại tòa Trưởng lão và hỏi Tôn giả Upāli về Luật: "Này Hiền giả Upāli, tội Bất cộng trụ (Pārājika) thứ nhất được ban hành ở đâu?" "Bạch Ngài, ở Vesāli." "Liên quan đến ai?" "Liên quan đến Sudinna, con trai của Kalandaka." "Về vấn đề gì?" "Về hành vi dâm dục."

Sau đó, Tôn giả Mahākassapa đã hỏi Tôn giả Upāli về sự kiện, về duyên khởi, về cá nhân, về điều luật chính, về điều luật bổ sung, về tội trạng và về trường hợp không phạm tội của tội Bất cộng trụ thứ nhất; cũng như đối với tội thứ nhất, ngài đã hỏi về sự kiện... cho đến trường hợp không phạm tội của các tội Bất cộng trụ thứ hai, thứ ba và thứ tư. Tôn giả Upāli đã giải đáp từng câu hỏi được đặt ra. Sau đó, các ngài đã tập hợp bốn tội Bất cộng trụ này và gọi là "Chương Bất cộng trụ". Các ngài đã kết tập mười ba tội Tăng tàn thành "Chương mười ba". Hai điều luật bất định thành "Các tội Bất định". Ba mươi điều luật thành "Các tội Ưng xả đối trị". Chín mươi hai điều luật thành "Các tội Ưng đối trị". Bốn điều luật thành "Các tội Hướng dẫn". Bảy mươi lăm điều luật thành "Các tội Ưng học pháp". Bảy pháp thành "Các pháp Diệt tranh".

Sau khi kết tập xong Đại phân biệt (Mahāvibhaṅga) như vậy, các ngài kết tập tám điều luật trong Tỳ-kheo-ni phân biệt thành "Chương Bất cộng trụ". Mười bảy điều luật thành "Chương mười bảy". Ba mươi điều luật thành "Các tội Ưng xả đối trị". Một trăm sáu mươi sáu điều luật thành "Các tội Ưng đối trị". Tám điều luật thành "Các tội Hướng dẫn". Bảy mươi lăm điều luật thành "Các tội Ưng học pháp". Bảy pháp thành "Các pháp Diệt tranh". Sau khi kết tập Tỳ-kheo-ni phân biệt như vậy, các ngài cũng kết tập các chương (Khandhaka) và Tập phụ tùy (Parivāra) theo cùng phương thức đó. Theo cách này, Tôn giả Mahākassapa đã hỏi và Tôn giả Upāli đã giải đáp về toàn bộ Luật Tạng bao gồm cả hai phần Phân biệt, các Chương và Tập phụ tùy. Khi việc hỏi và đáp kết thúc, năm trăm vị A-la-hán đã cùng nhau tụng đọc tập thể theo đúng phương thức đã được kết tập. Sau khi hoàn tất việc kết tập Luật, Tôn giả Upāli đặt chiếc quạt ngà xuống, bước xuống khỏi tòa Pháp, đảnh lễ các vị Tỳ-kheo trưởng thượng rồi ngồi vào chỗ ngồi của mình.

Sau khi đã kết tập Luật, vì muốn kết tập Pháp nên Tôn giả Mahākassapa hỏi chư Tỳ-kheo: "Khi kết tập Pháp, chúng ta nên lấy vị nào làm chủ trì để kết tập?" Chư Tỳ-kheo đáp: "Hãy lấy Tôn giả Ānanda làm chủ trì."

Khi ấy, Tôn giả Mahākassapa thông báo cho Tăng đoàn:

"Này chư Hiền, xin Tăng đoàn hãy nghe tôi. Nếu sự việc đã đến thời điểm thích hợp cho Tăng đoàn, tôi sẽ hỏi Tôn giả Ānanda về Pháp."

Khi ấy, Tôn giả Ānanda thông báo cho Tăng đoàn:

"Bạch các Ngài, xin Tăng đoàn hãy nghe tôi. Nếu sự việc đã đến thời điểm thích hợp cho Tăng đoàn, khi được Tôn giả Mahākassapa hỏi về Pháp, tôi sẽ giải

đáp.”

Sau đó, Tôn giả Ānanda đứng dậy khỏi chỗ ngồi, đắp y sang một bên vai, đảnh lễ các vị Tỳ-kheo Trưởng lão rồi ngồi vào tòa Pháp, tay cầm chiếc quạt bằng ngà voi. Tôn giả Mahākassapa hỏi Tôn giả Ānanda về Pháp: “Này Hiền giả Ānanda, Kinh Phạm Võng (Brahmajāla) được thuyết ở đâu?” “Bạch Ngài, ở giữa Rājagaha và Nāḷandā, tại điện vua trong vườn Ambalaṭṭhikā.” “Liên quan đến ai?” “Liên quan đến du sĩ Suppiya và thanh niên Brahmadatta.” “Về vấn đề gì?” “Về việc tán thán và chỉ trích.” Sau đó, Tôn giả Mahākassapa đã hỏi Tôn giả Ānanda về duyên khởi, về cá nhân và về sự kiện của Kinh Phạm Võng. “Này Hiền giả Ānanda, còn Kinh Sa-môn quả (Sāmaññaphala) được thuyết ở đâu?” “Bạch Ngài, tại Rājagaha, trong vườn xoài của Jīvaka.” “Cùng với ai?” “Cùng với vua Ajātasattu Vedehiputta.” Sau đó, Tôn giả Mahākassapa đã hỏi Tôn giả Ānanda về duyên khởi và cá nhân của Kinh Sa-môn quả. Theo cùng phương thức đó, ngài đã hỏi về năm Bộ kinh (Nikāya).

Năm Bộ kinh gồm có: Trường Bộ (Dīghanikāya), Trung Bộ (Majjhimanikāya), Tương Ưng Bộ (Saṃyuttanikāya), Tăng Chi Bộ (Aṅguttaranikāya) và Tiểu Bộ (Khuddakanikāya). Trong đó, Tiểu Bộ bao gồm phần còn lại của Phật ngôn ngoại trừ bốn Bộ kinh đầu. Tại đó, Luật Tạng đã được giải đáp bởi Tôn giả Upāli, còn phần còn lại của Tiểu Bộ và bốn Bộ kinh kia được giải đáp bởi Tôn giả Ānanda. Toàn bộ Phật ngôn ấy cần được biết là: có một loại theo phương diện hương vị; có hai loại theo phương diện Pháp và Luật; có ba loại theo phương diện thời kỳ đầu, giữa và cuối; tương tự, có năm loại theo phương diện Tạng và phương diện Bộ kinh; có chín loại theo phương diện thể loại; và có tám mươi bốn ngàn loại theo phương diện Pháp uẩn.

Thế nào là một loại theo phương diện hương vị? Những gì Đức Thế Tôn đã thuyết giảng kể từ khi đắc quả Chánh Đẳng Chánh Giác vô thượng cho đến khi nhập Niết-bàn giới không còn dư sót, trong suốt bốn mươi lăm năm ấy, khi Ngài giáo giới hoặc khi Ngài tự quán chiếu cho chư thiên, loài người, rồng, dạ-xoa v.v..., tất cả những điều đó đều chỉ có một vị duy nhất là vị Giải thoát. Như vậy là một loại theo phương diện hương vị.

Thế nào là hai loại theo phương diện Pháp và Luật? Tất cả những điều này đều được tính là Pháp và Luật. Trong đó, Luật Tạng là Luật, phần còn lại của Phật ngôn là Pháp. Vì thế ngài đã nói: “Nào, này chư Hiền, chúng ta hãy kết tập Pháp và Luật.” Và việc nói: “Tôi sẽ hỏi Upāli về Luật, hỏi Ānanda về Pháp” chính là hai loại theo phương diện Pháp và Luật như vậy.

Thế nào là ba loại theo phương diện thời kỳ đầu, giữa và cuối? Tất cả những điều này được chia làm ba là: Phật ngôn thời kỳ đầu, Phật ngôn thời kỳ giữa và Phật ngôn thời kỳ cuối.

Trong truyền thống Thượng tọa bộ (Theravada), văn bản này được chuyển ngữ như sau:

Sự việc là như vậy. Ở đây:

"Lang thang trong vòng luân hồi qua bao kiếp sống, Ta tìm mãi mà không gặp kẻ làm nhà; khổ thay sự tái sanh cứ tiếp diễn không ngừng.

Này kẻ làm nhà! Ngươi đã bị phát hiện rồi, ngươi không thể xây nhà thêm được nữa. Tất cả đòn tay của ngươi đã bị gãy, đỉnh kèo của ngươi đã bị phá tan. Tâm Ta đã đạt đến trạng thái vô hành, đã chứng đắc sự diệt tận của các ái dục." (Kinh Pháp Cú,kệ153-154); Đây là những lời dạy đầu tiên của Đức Phật (Sơ Phật ngôn).

Một số vị nói rằng bài kệ tự thuyết trong chương Nhóm (Khandhaka) bắt đầu bằng câu: "Khi các pháp hiện rõ" mới là lời đầu tiên. Tuy nhiên, cần hiểu rằng đó là bài kệ tự thuyết phát khởi từ trí tuệ hân hoan khi Ngài quán chiếu về Thập nhị nhân duyên vào ngày đắc quả Toàn giác dưới cội Bồ-đề.

Còn lời Ngài đã dạy vào lúc nhập Diệt-độ rằng: "Này các Tỳ-kheo, nay Ta khuyên dạy các ngươi: Các pháp hữu vi là vô thường, hãy tinh tấn để thành tựu mục đích" (Trường Bộ Kinh, 2.218), đây là lời dạy cuối cùng của Đức Phật (Hậu Phật ngôn).

Những gì Ngài đã thuyết giữa hai thời điểm ấy được gọi là lời dạy giữa chặng đường (Trung Phật ngôn). Như vậy, Phật ngôn được chia làm ba phương diện: đầu, giữa và cuối.

Làm thế nào để chia làm ba phương diện theo Tạng (Piṭaka)? Toàn bộ lời dạy ấy đều nằm trong ba phân loại: Tạng Luật (Vinayapiṭaka), Tạng Kinh (Suttantapiṭaka) và Tạng Diệu Pháp (Abhidhammapiṭaka). Trong đó, tất cả những gì được kết tập hay không được kết tập trong lần kết tập đầu tiên bao gồm: hai bộ Giới bổn (Pātimokkha), hai bộ Phân tích (Vibhaṅga), hai mươi hai chương (Khandhaka) và mười sáu chương Phụ tùy (Parivāra) - tất cả được gọi là Tạng Luật.

Tập hợp ba mươi bốn bài kinh bắt đầu bằng kinh Phạm Võng được gọi là

Trường Bộ Kinh; tập hợp một trăm năm mươi hai bài kinh bắt đầu bằng kinh Pháp Môn Căn Bản được gọi là Trung Bộ Kinh; tập hợp bảy ngàn bảy trăm sáu mươi hai bài kinh bắt đầu bằng kinh Vượt Qua Bộc Lưu được gọi là Tương Ưng Bộ Kinh; tập hợp chín ngàn năm trăm năm mươi bảy bài kinh bắt đầu bằng kinh Chế Ngự Tâm được gọi là Tăng Chi Bộ Kinh; và mười lăm phân loại bao gồm Tiểu Tụng, Pháp Cú, Tự Thuyết, Phật Thuyết Như Vậy, Kinh Tập, Thiên Cung Sự, Ngạ Quỷ Sự, Trưởng Lão Tăng Kệ, Trưởng Lão Ni Kệ, Bổn Sanh, Nghĩa Tích, Phân Tích Đạo, Thánh Nhân Ký Sự, Phật Chủng Tánh, Hạnh Tạng được gọi là Tiểu Bộ Kinh - tất cả những thứ này được gọi là Tạng Kinh.

Bộ Pháp Tụ, Bộ Phân Tích, Bộ Giới Thuyết, Bộ Nhân Chế Định, Bộ Ngữ Tông, Bộ Song Đối và Bộ Vị Trí - tất cả được gọi là Tạng Diệu Pháp. Ở đây:

Bởi vì có nhiều phương pháp đặc thù khác nhau, và vì sự rèn luyện thân và khẩu; các vị am tường ý nghĩa của Luật gọi đây là Luật (Vinaya).

Tại đây có nhiều phương pháp khác nhau như năm cách tụng Giới bổn, bảy nhóm tội bắt đầu bằng tội Bất cộng trụ, các chương Phân tích và các cương yếu; và có các phương pháp đặc thù như các học giới bổ sung nhằm mục đích làm vững chắc hoặc nới lỏng các quy định; lại nữa, vì ngăn chặn các hành vi sai trái của thân và khẩu nên nó rèn luyện cả thân và khẩu; do đó, vì có nhiều phương pháp, có phương pháp đặc thù và vì rèn luyện thân khẩu nên được gọi là "Luật". Vì vậy, để khéo hiểu ý nghĩa của từ này, các bậc tiền nhân đã dạy rằng:

"Bởi vì có nhiều phương pháp đặc thù khác nhau, và vì sự rèn luyện thân và khẩu; các vị am tường ý nghĩa của Luật gọi đây là Luật."

Về phần khác:

Bởi vì chỉ ra các ý nghĩa, vì được khéo thuyết, vì mang lại lợi ích và vì tuôn trào sự hộ trì; vì giống như sợi dây mực, nên được gọi là Kinh (Sutta).

Vì nó chỉ ra các ý nghĩa khác nhau như tự lợi và tha lợi; các ý nghĩa ở đây được khéo thuyết vì phù hợp với thiên hướng của những người cần được giáo hóa. Nó được nói là "tuôn trào" vì tạo ra quả báu giống như lúa trổ bông. Nó được nói là "nuôi dưỡng" giống như con bò cho sữa, tuôn chảy ra. Nó được nói là "bảo vệ khéo" vì nó gìn giữ và hộ trì. Nó cũng giống như sợi dây mực (của thợ mộc), vì như sợi dây mực là thước đo cho thợ mộc, thì Kinh này cũng là thước đo cho bậc trí hữu danh. Và giống như những bông hoa được xâu kết bằng sợi

chỉ thì không bị rơi rụng hay tán loạn, các ý nghĩa được thu nạp bởi Kinh này cũng như vậy. Vì vậy, để khéo hiểu ý nghĩa của từ này, các bậc tiền nhân đã dạy rằng:

"Bởi vì chỉ ra các ý nghĩa, vì được khéo thuyết, vì mang lại lợi ích và vì tuôn trào sự hộ trì; vì giống như sợi dây mực, nên được gọi là Kinh."

Về phần khác:

Bởi vì ở đây có các pháp mang tính tăng trưởng, có đặc tính riêng, được tôn kính, được phân định rõ rệt; và vì các pháp ấy được thuyết một cách ưu việt, nên được gọi là Diệu Pháp (Abhidhamma).

Tiền tố "Abhi" này được thấy dùng với các nghĩa: tăng trưởng, đặc tính, tôn kính, phân định và ưu việt. Thật vậy, trong các câu như "Này hiền giả, các cảm thọ đau đớn của tôi đang tăng trưởng (abhikkamanti) chứ không giảm bớt", nó mang nghĩa tăng trưởng. Trong các câu như "Những đêm ấy được nhận biết rõ (abhiññātā), được đánh dấu rõ", nó mang nghĩa đặc tính. Trong các câu như "Vị vua của các vị vua (Rājābhirājā), chúa tể loài người", nó mang nghĩa tôn kính. Trong các câu như "Có khả năng giáo giới trong Diệu Pháp (Abhidhamma) và Diệu Luật (Abhivinaya)", nó mang nghĩa phân định, tức là các pháp trong Pháp và Luật không bị lẫn lộn với nhau. Trong các câu như "Với dung sắc thù thắng (abhikkantena)", nó mang nghĩa ưu việt.

Và tại đây, thông qua các phương pháp như "vị ấy tu tập đạo lộ để sanh vào sắc giới, an trú sau khi biến mãn một phương với tâm từ", các pháp mang tính tăng trưởng được thuyết giảng. Qua phương pháp như "hoặc là sắc cảnh, hoặc là thinh cảnh", vì chúng có thể được nhận biết qua các đặc tính như cảnh giới nên gọi là có đặc tính riêng. Qua phương pháp như "các pháp hữu học, các pháp vô học, các pháp siêu thế", vì chúng xứng đáng được tôn kính nên gọi là được tôn kính. Qua phương pháp như "có xúc, có thọ", vì các tự tánh được phân chia rõ rệt nên gọi là được phân định. Qua phương pháp như "các pháp đại hành, các pháp vô lượng, các pháp vô thượng", các pháp ưu việt được thuyết giảng. Vì vậy, để khéo hiểu ý nghĩa của từ này, các bậc tiền nhân đã dạy rằng:

"Bởi vì ở đây có các pháp mang tính tăng trưởng, có đặc tính riêng, được tôn kính, được phân định rõ rệt; và vì các pháp ấy được thuyết một cách ưu việt, nên được gọi là Diệu Pháp."

Đối với những gì chưa được phân biệt ở đây:

Các bậc am tường về Tạng gọi đó là "Tạng" (Piṭaka) vì ý nghĩa về sự học hỏi (pariyatti) và ý nghĩa về cái đồ chứa (bhājana); do sự tổng hợp đó mà ba bộ Luật và các bộ khác cần được hiểu là Tạng.

Sự học hỏi cũng được gọi là "Tạng" trong những câu như "đừng chỉ vì sự truyền thừa của Tạng (piṭaka-sampadāna)". Bất kỳ vật chứa nào cũng được gọi là Tạng trong những câu như "nếu có người đi đến mang theo cái giỏ (piṭaka) và cái cuốc". Do đó, các bậc am tường về Tạng gọi đó là Tạng vì nghĩa học hỏi và vật chứa.

Nay, do sự tổng hợp đó mà ba bộ Luật và các bộ khác cần được hiểu là Tạng. Do ý nghĩa kép của từ Tạng như vậy, khi kết hợp lại: Luật là Tạng vì tính chất học hỏi và là vật chứa cho các ý nghĩa tương ứng nên gọi là Tạng Luật; theo phương thức đã nói, Kinh là Tạng nên gọi là Tạng Kinh; Diệu Pháp là Tạng nên gọi là Tạng Diệu Pháp. Ba bộ này cần được hiểu như vậy.

Sau khi đã hiểu như vậy, để đạt được sự am tường tinh xảo theo nhiều cách khác nhau đối với chính các Tạng ấy:

Cần phải làm sáng tỏ sự khác biệt về cách thuyết giảng (desanā), cách giáo giới (sāsana), cách trình bày (kathā); về các cấp độ học giới (sikkhā), sự đoạn tận (pahāna) và sự thâm thúy (gambhīra).

Cũng như sự khác biệt về trình độ học hỏi, sự thành tựu (sampatti) và sự hư hỏng (vipatti) mà một Tỳ-kheo có thể đạt đến ở mỗi Tạng; tất cả những điều này cần được làm rõ.

Tại đây là sự làm sáng tỏ và phân tích: ba Tạng này theo thứ tự còn được gọi là thuyết về mệnh lệnh (āṇā-desanā), thuyết về ngôn ngữ chế định (vohāra-desanā) và thuyết về chân nghĩa (paramattha-desanā); hoặc gọi là giáo giới theo lỗi lầm (yathāparādha-sāsana), giáo giới theo thiên hướng (yathānuloma-sāsana) và giáo giới theo thực pháp (yathādhamma-sāsana); hoặc gọi là trình bày về sự thu thúc và không thu thúc (saṃvarāsaṃvara-kathā), trình bày về sự phá tan tà kiến (diṭṭhivinivеṭhana-kathā) và trình bày về sự phân tích danh sắc (nāmarūpapariccheda-kathā).

Ở đây, Tạng Luật được gọi là thuyết về mệnh lệnh vì được thuyết bởi Đức Thế Tôn, bậc có quyền năng ra mệnh lệnh, và vì mệnh lệnh chiếm ưu thế. Tạng Kinh được gọi là thuyết về ngôn ngữ chế định vì được thuyết bởi Đức Thế Tôn, bậc thiện xảo về ngôn ngữ chế định, và vì ngôn ngữ chế định chiếm ưu thế. Tạng

Diệu Pháp được gọi là thuyết về chân nghĩa vì được thuyết bởi Đức Thế Tôn, bậc thiện xảo về chân thực nghĩa, và vì chân thực nghĩa chiếm ưu thế.

Tương tự, Tạng thứ nhất gọi là giáo giới theo lỗi lầm vì tại đó những chúng sanh phạm nhiều lỗi lầm được giáo hóa tùy theo lỗi của họ. Tạng thứ hai gọi là giáo giới theo thiên hướng vì những chúng sanh có nhiều thiên hướng, tùy miên, hành vi và khuynh hướng khác nhau được giáo hóa tùy theo sự thích nghi với họ. Tạng thứ ba gọi là giáo giới theo thực pháp vì những chúng sanh vốn có tưởng "ta, của ta" trong một đống các pháp thuần túy được giáo hóa theo đúng thực trạng của các pháp.

Tương tự, Tạng thứ nhất gọi là trình bày về sự thu thúc và không thu thúc vì tại đó sự thu thúc và không thu thúc - vốn là những trạng thái đối nghịch với sự vi phạm - được thuyết giảng. Tạng thứ hai gọi là trình bày về sự phá tan tà kiến vì tại đó sự phá tan sáu mươi hai tà kiến được thuyết giảng. Tạng thứ ba gọi là trình bày về sự phân tích danh sắc vì tại đó sự phân tích danh và sắc - vốn là trạng thái đối nghịch với tham dục và các phiền não khác - được thuyết giảng.

Trong cả ba Tạng này, cần phải hiểu về ba loại học giới (sikkhā), ba loại đoạn tận (pahāna) và bốn loại thâm thúy (gambhīra). Thật vậy, trong Tạng Luật, Vô thượng Giới học (adhisīlasikkhā) được thuyết giảng một cách đặc biệt; trong Tạng Kinh là Vô thượng Tâm học (adhicittasikkhā); trong Tạng Diệu Pháp là Vô thượng Tuệ học (adhipaññāsikkhā).

Trong Tạng Luật có sự đoạn tận các phiền não thuộc về sự vi phạm (vītikkamappahāna), vì Giới là pháp đối nghịch với sự vi phạm. Trong Tạng Kinh có sự đoạn tận các phiền não thuộc về sự triền cái (pariyuṭṭhānappahāna), vì Định là pháp đối nghịch với sự triền cái. Trong Tạng Diệu Pháp có sự đoạn tận các phiền não thuộc về sự tùy miên (anusayappahāna), vì Tuệ là pháp đối nghịch với sự tùy miên.

Trong Tạng thứ nhất còn có sự đoạn tận phiền não bằng sự thay thế từng phần (tadaṅgappahāna); trong các Tạng khác có sự đoạn tận bằng sự chế ngự (vikkhambhanappahāna) và sự đoạn tận bằng cách đoạn tuyệt (samucchedappahāna). Trong Tạng thứ nhất là sự đoạn tận sự ô nhiễm của ác hạnh; trong các Tạng khác là sự đoạn tận sự ô nhiễm của tham ái và tà kiến.

Trong mỗi Tạng này, cần phải hiểu bốn loại thâm thúy: thâm thúy về Pháp (dhamma), thâm thúy về Nghĩa (attha), thâm thúy về Thuyết giảng (desanā) và thâm thúy về Thông đạt (paṭivedha). Tại đây, "Pháp" là bản văn Pali. "Nghĩa" là

ý nghĩa của chính bản văn đó. "Thuyết giảng" là sự thuyết giảng bản văn Pali ấy sau khi đã được xác lập trong tâm. "Thông đạt" là sự thấu hiểu đúng như thật về bản văn Pali và ý nghĩa của bản văn Pali. Trong cả ba Tạng này, bốn phương diện Pháp, Nghĩa, Thuyết giảng và Thông đạt ấy vốn dĩ đối với những người trí tuệ kém cỏi thì khó mà thâm nhập và không tìm thấy chỗ đứng, giống như đại dương đối với loài thỏ; do đó chúng được gọi là thâm thúy. Như vậy, trong mỗi Tạng cần phải hiểu bốn loại thâm thúy này.

Một phương pháp khác: "Pháp" là nhân (hetu). Như đã được dạy: "Trí trong nhân là Pháp phân tích trí (dhammapaṭisambhidā)". "Nghĩa" là quả của nhân. Như đã được dạy: "Trí trong quả của nhân là Nghĩa phân tích trí (atthapaṭisambhidā)". "Thuyết giảng" là sự chế định, có nghĩa là sự diễn đạt các pháp theo đúng thực pháp. "Thông đạt" là sự chứng ngộ, bao gồm cả thế gian và siêu thế, là sự thấu hiểu theo đúng đối tượng và sự không mê lầm đối với các pháp phù hợp với nghĩa, đối với các nghĩa phù hợp với pháp, và đối với các chế định phù hợp với con đường chế định.

Nay, vì bất kỳ loại pháp nào hay loại nghĩa nào trong các Tạng này, và bất kỳ ý nghĩa nào cần phải được làm cho biết rõ để hiển lộ trước trí tuệ của người nghe, thì sự thuyết giảng làm sáng tỏ nghĩa đó, và sự thông đạt được gọi là sự thấu hiểu không sai lạc tại đó - tất cả những điều này đối với những kẻ thiếu thiện căn tích lũy và kém trí tuệ thì thật khó thâm nhập và không tìm thấy chỗ đứng giống như đại dương đối với loài thỏ; do đó nó là thâm thúy. Theo cách này, trong mỗi Tạng cần phải hiểu bốn loại thâm thúy.

Đến đây:

"Cần phải làm sáng tỏ sự khác biệt về cách thuyết giảng (desanā), cách giáo giới (sāsana), cách trình bày (kathā); về các cấp độ học giới (sikkhā), sự đoạn tận (pahāna) và sự thâm thúy (gambhīra)."

Bài kệ này đã được giải thích ý nghĩa.

"Cũng như sự khác biệt về trình độ học hỏi, sự thành tựu (sampatti) và sự hư hỏng (vipatti) mà một Tỳ-kheo có thể đạt đến ở mỗi Tạng; tất cả những điều này cần được làm rõ."

Tại đây, trong ba Tạng, cần thấy có ba loại khác biệt về sự học hỏi (pariyatti). Thật vậy, có ba loại học hỏi: học hỏi ví như bắt rắn (alagaddūpamā), học hỏi vì mục đích giải thoát (nissaraṇatthā), và học hỏi của bậc giữ kho

(bhaṇḍāgārikapariyattī).

Trong đó, sự học hỏi nào bị nắm giữ sai lạc, được thực hiện vì mục đích chỉ trích hoặc tranh luận, thì gọi là học hỏi ví như bắt rắn. Liên quan đến điều này, Đức Phật đã dạy: "Này các Tỳ-kheo, ví như một người cần rắn, tìm rắn, đi tìm kiếm rắn; người ấy thấy một con rắn lớn. Người ấy nắm lấy nó ở thân hoặc ở đuôi. Con rắn ấy quay ngược lại cắn vào tay, vào cánh tay hoặc vào một chi thể nào đó của người ấy. Do nguyên nhân đó, người ấy phải chịu chết hoặc chịu đau đớn như chết. Tại sao vậy? Này các Tỳ-kheo, vì con rắn bị nắm giữ sai lạc. Cũng vậy, này các Tỳ-kheo, ở đây có một số kẻ ngu si học Pháp: Kinh... (lược)... Phương Quảng. Họ học Pháp đó nhưng không dùng trí tuệ để quán xét ý nghĩa của các pháp ấy. Vì không quán xét ý nghĩa bằng trí tuệ, các pháp ấy không đem lại sự thẩm thấu cho họ. Họ học Pháp chỉ vì mục đích lợi ích của việc chỉ trích và lợi ích của việc thoát khỏi những lời tranh luận. Họ không cảm nhận được mục đích mà vì đó họ học Pháp. Các pháp ấy vì bị nắm giữ sai lạc nên sẽ đưa đến sự không lợi ích và đau khổ cho họ trong thời gian dài. Tại sao vậy? Này các Tỳ-kheo, vì Pháp bị nắm giữ sai lạc." (Trung Bộ Kinh, 1.238).

Sự học hỏi nào được nắm giữ đúng đắn, được thực hiện bởi người chỉ mong cầu sự viên mãn của các nhóm giới (sīlakkhandha) mà không phải vì mục đích chỉ trích, thì gọi là học hỏi vì mục đích giải thoát. Liên quan đến điều này, Đức Phật đã dạy: "Các pháp ấy vì được nắm giữ đúng đắn nên sẽ đưa đến lợi ích và hạnh phúc cho họ trong thời gian dài. Tại sao vậy? Này các Tỳ-kheo, vì Pháp được nắm giữ đúng đắn." (Trung Bộ Kinh, 1.239).

Sự học hỏi nào được thực hiện bởi bậc đã liễu tri các uẩn, đã đoạn tận các phiền não, đã tu tập đạo lộ, đã thông đạt quả vị bất động, đã chứng đắc sự diệt tận, là bậc lậu tận, học hỏi chỉ vì mục đích duy trì truyền thống và bảo tồn tông phong, thì gọi là học hỏi của bậc giữ kho.

Trong Luật, vị Tỳ-kheo thực hành đúng đắn sẽ đạt được Tam minh nhờ vào sự thành tựu về Giới, vì tại đó có sự thuyết giảng về các phân loại của Tam minh. Trong Kinh, vị thực hành đúng đắn sẽ đạt được Lục thông nhờ vào sự thành tựu về Định, vì tại đó có sự thuyết giảng về các phân loại của Lục thông. Trong Diệu Pháp, vị thực hành đúng đắn sẽ đạt được Tứ phân tích trí nhờ vào sự thành tựu về Tuệ, vì tại đó có sự thuyết giảng về các phân loại của Tứ phân tích trí. Theo cách này, người thực hành đúng đắn trong các Tạng này sẽ lần lượt đạt được sự thành tựu về Tam minh, Lục thông và Tứ phân tích trí.

Trái lại, trong Luật, vị thực hành sai lạc do sự giống nhau về xúc giữa các vật được cho phép như nệm và áo choàng có xúc chạm êm ái, nên sinh ra tưởng không có tội lỗi đối với những vật xúc chạm bị cấm. Như đã được dạy: "Tôi hiểu Pháp được Thế Tôn thuyết giảng theo cách mà các pháp được gọi là chướng ngại ấy, khi thực hiện chúng, không đủ để tạo ra chướng ngại" (Ưng Đối Trị, 417; Trung Bộ Kinh, 1.234), từ đó dẫn đến sự hư hỏng về giới (dussīlabhāva). Trong Kinh, vị thực hành sai lạc do không hiểu ý nghĩa trong các câu như "Này các Tỳ-kheo, có bốn hạng người này hiện hữu trên đời", nên nắm giữ sai lạc. Liên quan đến điều này, Đức Phật đã dạy: "Do chính mình nắm giữ sai lạc, vị ấy vừa vu khống Chúng ta, vừa tự đào bới chính mình, vừa tạo ra nhiều bất thiện" (Ưng Đối Trị, 417; Trung Bộ Kinh, 1.236), từ đó dẫn đến tà kiến. Trong Diệu Pháp, vị thực hành sai lạc do suy tư về các pháp quá mức nên suy tư cả về những điều không nên suy tư, từ đó dẫn đến sự loạn tâm (cittakkhepa). Như đã được dạy: "Này các Tỳ-kheo, có bốn điều bất khả tư nghị không nên suy tư; nếu ai suy tư về chúng, người ấy sẽ có phần điên loạn và khốn khổ" (Tăng Chi Bộ Kinh, 4.77). Theo cách này, người thực hành sai lạc trong các Tạng này sẽ lần lượt rơi vào sự hư hỏng về giới, tà kiến và loạn tâm.

Đến đây:

"Cũng như sự khác biệt về trình độ học hỏi, sự thành tựu (sampatti) và sự hư hỏng (vipatti) mà một Tỳ-kheo có thể đạt đến ở mỗi Tạng; tất cả những điều này cần được làm rõ."

Bài kệ này cũng đã được giải thích ý nghĩa. Sau khi đã biết về các Tạng theo nhiều phương diện như vậy, cần hiểu rằng Phật ngôn được chia làm ba theo các Tạng đó.

Làm thế nào để chia làm năm phương diện theo Bộ (Nikāya)? Toàn bộ lời dạy này bao gồm năm loại: Trường Bộ, Trung Bộ, Tương Ưng Bộ, Tăng Chi Bộ và Tiểu Bộ. Trong đó, thế nào là Trường Bộ? Đó là ba mươi bốn bài kinh bắt đầu bằng kinh Phạm Võng, được tập hợp thành ba nhóm (Vagga).

Chính là ba mươi bốn bài kinh, tập hợp thành ba nhóm; đó gọi là Trường Bộ, bộ đầu tiên theo đúng trình tự.

Tại sao bộ này được gọi là Trường Bộ? Vì đó là sự tập hợp và nơi lưu trú của những bài kinh có độ dài lớn; sự tập hợp và lưu trú được gọi là Bộ (Nikāya). "Này các Tỳ-kheo, Ta không thấy một bộ (nikāya) nào khác lại có tính đa dạng của tâm như bộ loài bàng sanh này; bộ các loài chim, bộ các loài sống dưới

bùn", những câu này là minh chứng từ trong giáo pháp và ngoài thế gian. Ý nghĩa của từ "Bộ" đối với các bộ còn lại cũng cần được hiểu như vậy.

Thế nào là Trung Bộ? Đó là một trăm năm mươi hai bài kinh có độ dài trung bình, được tập hợp thành mười lăm nhóm, bắt đầu bằng kinh Pháp Môn Căn Bản.

Một trăm năm mươi hai bài kinh nằm ở đó; bộ ấy là Trung Bộ, bao gồm mười lăm nhóm.

Thế nào là Tương Ưng Bộ? Đó là bảy ngàn bảy trăm sáu mươi hai bài kinh bắt đầu bằng kinh Vượt Qua Bộc Lưu, được an lập theo cách thức như Tương Ưng Chư Thiên.

Bảy ngàn bài kinh, thêm bảy trăm bài; và sáu mươi hai bài kinh khác, đó là tập hợp của Tương Ưng Bộ.

Thế nào là Tăng Chi Bộ? Đó là chín ngàn năm mươi bảy bài kinh bắt đầu bằng kinh Chế Ngự Tâm, được an lập theo cách tăng thêm từng chi phần một.

Chín ngàn bài kinh, thêm năm trăm bài; và năm mươi bảy bài kinh khác, đây là con số trong Tăng Chi Bộ.

Thế nào là Tiểu Bộ? Toàn bộ Tạng Luật, Tạng Diệu Pháp và các phần như Tiểu Tụng đã được chỉ ra trước đây gồm mười lăm phân loại, ngoại trừ bốn Bộ kể trên, phần Phật ngôn còn lại đều thuộc về Tiểu Bộ.

Ngoại trừ bốn Bộ này, bắt đầu từ Trường Bộ; lời Phật dạy còn lại được biết đến là Tiểu Bộ.

Như vậy, Phật ngôn được chia làm năm theo các Bộ.

Làm thế nào để chia làm chín phương diện theo Chi (Aṅga)? Toàn bộ lời dạy này bao gồm chín loại: Kinh (Sutta), Ứng Tụng (Geyya), Giải Thuyết (Veyyākaraṇa), Kệ Ngôn (Gāthā), Tự Thuyết (Udāna), Phật Thuyết Như Vậy (Itivuttaka), Bổn Sanh (Jātaka), Vị Tằng Hữu Pháp (Abbhutadhamma) và Phương Quảng (Vedalla). Trong đó, hai bộ Phân tích, Nghĩa Tích, các chương và các phần Phụ tùy; trong Kinh Tập là các kinh như kinh Đại Hạnh Phúc, kinh Châu Báu, kinh Nālakasutta, kinh Tuvaṭṭakasutta và bất kỳ lời dạy nào khác của Đức Thế Tôn mang tên là Kinh, thì cần được hiểu là "Kinh". Tất cả những bài kinh có kèm kệ ngôn cần được hiểu là "Ứng Tụng". Đặc biệt trong Tương Ưng Bộ, toàn

bộ chương Có Kệ Ngôn, toàn bộ Tạng Diệu Pháp, các bài kinh không có kệ ngôn và bất kỳ lời Phật dạy nào khác không được thu nạp vào tám chi còn lại thì cần được hiểu là "Giải Thuyết". Kinh Pháp Cú, Trưởng Lão Tăng Kệ, Trưởng Lão Ni Kệ và những kệ ngôn thuần túy trong Kinh Tập không mang tên là Kinh, thì được gọi là "Kệ Ngôn". Tám mươi hai bài kinh liên quan đến các kệ ngôn phát sinh từ trí tuệ hân hoan được gọi là "Tự Thuyết". Một trăm mười bài kinh được thuyết theo phương thức "Thế Tôn đã dạy điều này" được gọi là "Phật Thuyết Như Vậy". Năm trăm năm mươi câu chuyện bổn sanh bắt đầu bằng chuyện bổn sanh Apaṇṇaka được gọi là "Bổn Sanh". Tất cả các bài kinh liên quan đến các sự kiện hy hữu và kỳ diệu theo phương thức "Này Ānanda, có bốn điều hy hữu, kỳ diệu này ở nơi Như Lai" được gọi là "Vị Tằng Hữu Pháp". Các bài kinh như Tiểu Phương Quảng, Đại Phương Quảng, Chánh Kiến, Đế Thích Vấn Đạo, Phân Tích Hành, Đại Mãn Nguyệt và tất cả những bài kinh có được sự hiểu biết và hân hoan thông qua việc hỏi đi hỏi lại được gọi là "Phương Quảng". Như vậy, Phật ngôn được chia làm chín theo các Chi.

Làm thế nào để chia làm tám mươi bốn ngàn phương diện theo Pháp uẩn (Dhammakkhandha)? Toàn bộ lời Phật dạy này:

"Tôi đã thọ nhận tám mươi hai ngàn từ Đức Phật, và hai ngàn từ các Tỳ-kheo; tám mươi bốn ngàn pháp ấy là những gì tôi đang vận hành." (Trưởng Lão Tăng Kệ, 1027);

Như vậy, theo sự trình bày về Pháp uẩn, có tám mươi bốn ngàn phân loại. Trong đó, một bài kinh có một chủ đề duy nhất là một Pháp uẩn. Bài kinh nào có nhiều chủ đề thì số lượng Pháp uẩn tính theo số chủ đề. Trong các cấu trúc kệ ngôn, một câu hỏi là một Pháp uẩn, một lời giải đáp là một Pháp uẩn. Trong Diệu Pháp, mỗi mẫu đề Tam (Tika), mẫu đề Nhị (Duka), mỗi phần phân tích và mỗi phần lộ trình tâm là một Pháp uẩn. Trong Luật, có sự kiện (vatthu), có mẫu đề (mātikā), có phần phân tích từ ngữ (padabhājanīya), có tội trung gian, có tội, có không tội và có phần xác định; tại đó mỗi phần, mỗi tiểu đoạn cần được hiểu là một Pháp uẩn. Như vậy, Phật ngôn được chia làm tám mươi bốn ngàn theo các Pháp uẩn.

Toàn bộ lời Phật dạy này, về phương diện vị (rasa) là không khác biệt nên chỉ có một loại; về phương diện phân chia như Pháp và Luật thì có hai loại hoặc nhiều hơn. Nhóm các vị tự tại do Trưởng lão Mahākassapa làm trưởng đoàn, khi kết tập đã xác lập các phân loại này rằng: "Đây là Pháp, đây là Luật; đây là Sơ Phật ngôn, đây là Trung Phật ngôn, đây là Hậu Phật ngôn; đây là Tạng Luật, đây là

Tạng Kinh, đây là Tạng Diệu Pháp; đây là Trường Bộ... (lược)... đây là Tiểu Bộ; đây là chín chi bắt đầu từ Kinh, đây là tám mươi bốn ngàn Pháp uẩn", và sau đó mới tiến hành tuyên đọc kết tập. Không chỉ dừng lại ở đó, các vị còn xác lập nhiều hình thức tập hợp khác như tập hợp phần tóm lược (uddāna), tập hợp chương (vagga), tập hợp phần lược bỏ (peyyāla), tập hợp các chương Một pháp, Hai pháp và các chương khác, tập hợp Tương ưng, tập hợp nhóm Năm mươi bài kinh và nhiều loại tập hợp khác thấy được trong ba Tạng, rồi kết thúc cuộc kết tập trong vòng bảy tháng. Khi cuộc kết tập hoàn tất, đại địa này cho đến tận mé nước đã rung động, chuyển động mạnh, rung lắc dữ dội theo nhiều cách, và nhiều điều kỳ diệu đã xuất hiện như thể đang dâng lên lời tán thán rằng: "Công trình này của Trưởng lão Mahākassapa đã làm cho giáo pháp của Đấng Thập Lực có khả năng tồn tại trong khoảng thời gian năm ngàn năm." Đây được gọi là Đại kết tập lần thứ nhất. Trong thế gian:

Vì được thực hiện bởi năm trăm vị, nên được gọi là "Năm trăm vị"; và vì được thực hiện bởi chính các vị Trưởng lão, nên được gọi là "Thuyết của các Trưởng lão" (Therika).

Trong khi cuộc Đại kết tập lần thứ nhất đang diễn ra, Trưởng lão Mahākassapa khi hỏi về Luật đã nói: "Thưa hiền giả Upāli, tội Bất cộng trụ thứ nhất được ban hành ở đâu?", và sau khi kết thúc các lời hỏi đó: "Ngài đã hỏi về sự việc, hỏi về duyên khởi, hỏi về cá nhân", khi duyên khởi được hỏi, Trưởng lão Upāli với ý nguyện muốn trình bày chi tiết về duyên khởi đó từ lúc bắt đầu, do ai ban hành và tại sao ban hành, nên đã nói: "Vào lúc đó, Đức Phật Thế Tôn đang trú tại Verañjā", toàn bộ những gì cần nói đã được trình bày. Như vậy, lời này được nói bởi Trưởng lão Upāli, và cần hiểu rằng nó được nói vào thời điểm Đại kết tập lần thứ nhất. Đến đây, ý nghĩa của các từ "Lời này do ai nói, nói khi nào" đã được làm sáng tỏ.

Nay, về câu "Tại sao nói", điều đó được trình bày ở đây: Vì Trưởng lão này đã được Trưởng lão Mahākassapa hỏi về duyên khởi, nên ngài đã nói để trình bày chi tiết duyên khởi đó từ lúc bắt đầu. Như vậy, cần hiểu rằng lời này do Trưởng lão Upāli nói vào lúc Đại kết tập lần thứ nhất vì lý do đó. Đến đây, ý nghĩa của các từ mẫu đề "do ai, khi nào, tại sao" đã được làm sáng tỏ.

Nay, để làm sáng tỏ ý nghĩa của các câu "Ai đã trì giữ, ai đã truyền thừa, và điều này được thiết lập ở đâu", điều này được nói tới. Tạng Luật bắt đầu bằng những lời trang điểm cho duyên khởi như "Vào lúc đó, Đức Phật Thế Tôn đang trú tại Verañjā" đã được ai trì giữ, ai truyền thừa và thiết lập ở đâu? Xin thưa:

Trước hết, từ lúc khởi đầu, điều này đã được Trưởng lão Upāli trì giữ từ trước mặt Đức Thế Tôn; sau đó, từ trước mặt ngài, khi Đức Như Lai chưa nhập Niết-bàn, bởi nhiều ngàn Tỳ-kheo đạt được Lục thông và các chứng đắc khác; khi Đức Như Lai đã nhập Niết-bàn, bởi các vị Trưởng lão kết tập Pháp do Trưởng lão Mahākassapa làm trưởng đoàn. Ai đã truyền thừa? Tại lục địa Jambudīpa (Diêm-phù-đề), bắt đầu từ Trưởng lão Upāli, nó đã được truyền thừa qua dòng dõi các thầy tổ cho đến cuộc kết tập lần thứ ba. Tại đó, đây là dòng dõi các thầy tổ:

Upāli, Dāsaka, Soṇaka, Siggava và Tissa Moggaliputta; năm vị toàn thắng này.

Đã truyền thừa Luật theo dòng dõi tại hòn đảo Jambusiri huy hoàng; cho đến khi cuộc kết tập lần thứ ba diễn ra mà không bị gián đoạn.

Thật vậy, Trưởng lão Upāli sau khi đã thọ nhận tông phong của Luật, truyền thống của Luật và dòng dõi của Luật từ trước mặt Đức Thế Tôn, ngài đã thiết lập nó trong lòng của nhiều vị Tỳ-kheo. Những người đã thọ nhận dòng dõi của Luật từ sự hiện diện của vị Trưởng lão đó và đạt được sự tinh xảo trong Luật bao gồm các hạng phàm phu, Dự lưu, Nhất lai, Bất lai là không thể đếm xuể, còn các bậc Lậu tận thì có một ngàn vị. Trưởng lão Dāsaka cũng là đệ tử cùng ở chung của vị ấy, ngài đã thọ nhận từ trước mặt Trưởng lão Upāli và giảng dạy Luật giống như vậy. Những người phàm phu và các bậc khác đạt được sự tinh xảo trong Luật sau khi thọ nhận từ sự hiện diện của vị Trưởng lão ấy là không thể đếm xuể, còn các bậc Lậu tận cũng có đúng một ngàn vị. Trưởng lão Soṇaka cũng là đệ tử cùng ở chung của Trưởng lão Dāsaka, ngài cũng thọ nhận từ trước mặt thầy tế độ của mình là Trưởng lão Dāsaka và giảng dạy Luật giống như vậy. Những người phàm phu và các bậc khác đạt được sự tinh xảo trong Luật sau khi thọ nhận từ sự hiện diện của vị Trưởng lão ấy là không thể đếm xuể, còn các bậc Lậu tận cũng có đúng một ngàn vị. Trưởng lão Siggava cũng là đệ tử cùng ở chung của Trưởng lão Soṇaka, ngài cũng thọ nhận Luật từ sự hiện diện của thầy tế độ mình là Trưởng lão Soṇaka và là vị đứng đầu gánh vác cho một ngàn vị A-la-hán. Những người phàm phu, Dự lưu, Nhất lai, Bất lai và cả các bậc Lậu tận đạt được sự tinh xảo trong Luật sau khi thọ nhận từ sự hiện diện của vị Trưởng lão ấy là không xác định được con số hàng trăm hay hàng ngàn. Nghe nói lúc bấy giờ tại Jambudīpa có một cộng đồng Tỳ-kheo cực kỳ lớn mạnh. Còn uy lực của Trưởng lão Moggaliputtatissa sẽ được hiển lộ trong cuộc kết tập lần thứ ba. Như vậy, cần hiểu rằng Tạng Luật này đã được truyền thừa tại Jambudīpa bởi dòng dõi thầy tổ này cho đến cuộc kết tập lần thứ ba.

Kết thúc phần trình bày về cuộc Đại kết tập lần thứ nhất.

## *2.2. Phần trình bày về cuộc kết tập lần thứ hai*

Để hiểu về cuộc kết tập lần thứ hai, trình tự sau đây cần được biết đến. Thật vậy:

Sau khi đã kết tập Diệu Pháp và làm cho nó rạng rỡ khắp mọi nơi; các vị đã an trú cho đến tận cùng mạng sống, cả năm trăm vị ấy.

Các vị Trưởng lão Lậu tận rạng ngời như ngài Kassapa và các vị khác; đã nhập Niết-bàn không còn dư sót, giống như ngọn đèn hết dầu thì tắt.

Sau đó, theo sự trôi qua của ngày và đêm, khi Đức Thế Tôn nhập Niết-bàn được một trăm năm, các Tỳ-kheo bộ tộc Vajji ở Vesāli đã truyền bá mười điều sai trái tại Vesāli: "được phép dùng muối trong sừng, được phép dùng bữa khi mặt đứng bóng hai lóng tay, được phép đi vào làng khác sau khi ăn xong, được phép cử hành lễ Uposatha tại các trú xứ khác nhau trong cùng một ranh giới, được phép làm phép yết-ma khi chưa đủ túc số rồi sau đó mới xin phép, được phép làm theo thói quen của thầy tổ dù sai luật, được phép dùng sữa chưa lên men hết, được phép uống rượu mạnh chưa lên men, được phép dùng tọa cụ không có viền, được phép thọ nhận vàng bạc." Vua Kāḷāsoka, con của Susunāga, là người ủng hộ họ.

Vào lúc đó, Trưởng lão Yasa, con của Kākaṇḍaka, khi đang du hành trong xứ Vajji, nghe rằng các Tỳ-kheo bộ tộc Vajji ở Vesāli đang truyền bá mười điều ấy, ngài nghĩ rằng: "Thật không xứng đáng nếu ta nghe thấy sự hư hỏng của giáo pháp Đấng Thập Lực mà lại thờ ơ. Nay ta hãy nhiếp phục những kẻ thuyết phi pháp và làm sáng tỏ Chánh pháp", rồi ngài đi đến Vesāli. Tại đó, Trưởng lão Yasa Kākaṇḍakaputta trú tại chùa Kūṭāgāra trong rừng Đại Lâm tại Vesāli.

Vào lúc đó, các Tỳ-kheo bộ tộc Vajji ở Vesāli, vào ngày lễ Uposatha đó, đã đổ đầy nước vào một cái bát đồng rồi đặt giữa tăng chúng, và nói với những nam cư sĩ Vesāli đi đến đó rằng: "Này các hiền giả, hãy cúng dường cho Tăng chúng một đồng kahāpaṇa, hoặc nửa đồng, hoặc một phần tư, hoặc một đồng māsaka; Tăng chúng sẽ có việc cần dùng với các vật dụng", toàn bộ câu chuyện cần được kể đầy đủ cho đến đoạn: "Trong cuộc kết tập Luật này, có đúng bảy trăm vị Tỳ-kheo, không thiếu không thừa; do đó cuộc kết tập này được gọi là Kết tập bảy trăm vị."

Và trong cuộc hội tụ đó, một triệu hai trăm ngàn Tỳ-kheo đã tụ họp lại do sự

thúc giục của Trưởng lão Yasa. Ở giữa họ, mười điều sai trái đó đã được phán quyết và cuộc tranh chấp được dàn xếp bởi Trưởng lão Sabbakāmi, người đã giải đáp về Luật theo câu hỏi của Trưởng lão Revata. Sau đó, các vị Trưởng lão nghĩ rằng: "Chúng ta hãy kết tập lại Pháp và Luật lần nữa", các vị đã tuyển chọn bảy trăm vị Tỳ-kheo thông thạo Tam Tạng, đắc các phân tích trí, tụ họp tại chùa Vālikārāma ở Vesāli; các vị đã gột sạch những vết nhơ của giáo pháp giống hệt như cách mà Trưởng lão Mahākassapa đã thực hiện cuộc kết tập, và một lần nữa các vị đã kết tập toàn bộ Pháp và Luật theo các phương diện Tạng, Bộ, Chi và Pháp uẩn. Cuộc kết tập này hoàn tất trong tám tháng. Trong thế gian:

Vì được thực hiện bởi bảy trăm vị, nên được gọi là "Bảy trăm vị"; và vì được thực hiện sau cuộc kết tập trước, nên được gọi là "Lần thứ hai".

Cuộc kết tập đó là như vầy:

Những vị Trưởng lão đã kết tập, cuộc kết tập của họ đã lừng danh; đó là Sabbakāmī, Sāḷha, Revata, Khujjasobhita.

Yasa và Sāṇasambhūta; những vị này là đệ tử.

Của Trưởng lão Ānanda, những người đã từng được thấy Đức Thế Tôn.

Sumana và Vāsabhagāmī cũng cần được biết là đệ tử; hai vị này của ngài Anuruddha, những người đã từng được thấy Đức Thế Tôn.

Cuộc kết tập thứ hai, được thực hiện bởi các vị Trưởng lão; tất cả các ngài đã đặt gánh nặng xuống, đã hoàn tất phận sự và không còn lậu hoặc.

Đây là cuộc kết tập lần thứ hai.

Sau khi đã thực hiện cuộc kết tập lần thứ hai này, các vị Trưởng lão khi quán sát xem liệu trong tương lai có xảy ra tai họa như vậy đối với giáo pháp hay không, các vị đã thấy rằng: "Kể từ nay, sau một trăm năm, vào năm thứ mười tám, một vị vua tên là Dhammāsoka sẽ xuất hiện tại Pāṭaliputta và cai trị toàn bộ Jambudīpa. Vua ấy sẽ có đức tin nơi giáo pháp của Đức Phật và sẽ làm lan tỏa sự cúng dường lợi dưỡng lớn lao. Sau đó, các ngoại đạo vì ham muốn lợi dưỡng sẽ xuất gia trong giáo pháp này và truyền bá các kiến giải riêng của họ. Như vậy, một tai họa lớn sẽ phát sinh trong giáo pháp." Khi ấy các vị khởi lên ý nghĩ: "Liệu chúng ta có hiện diện khi tai họa đó phát sinh hay không? Chúng ta sẽ không hiện diện." Sau đó, tất cả các vị khi biết rõ sự không hiện diện của mình lúc đó, đã quán sát khắp cõi người và sáu cõi trời dục giới để xem ai có khả

năng dàn xếp cuộc tranh chấp đó, nhưng không thấy ai; cuối cùng các vị đã thấy tại cõi Phạm thiên có một vị Đại Phạm thiên tên là Tissa, người có tuổi thọ sắp hết và đã tu tập đạo lộ để sanh lên cõi Phạm thiên cao hơn. Thấy vậy, các vị khởi lên ý nghĩ: "Nếu chúng ta cố gắng để vị Phạm thiên này tái sanh vào cõi người, chắc chắn vị ấy sẽ nhập thai vào nhà của Bà-la-môn Moggali. Sau đó, vị ấy sẽ bị lôi cuốn bởi các minh chú, sẽ xuất gia và từ bỏ gia đình. Sau khi xuất gia như vậy, vị ấy sẽ thọ học toàn bộ lời Phật dạy, đắc các phân tích trí, sẽ nhiếp phục các ngoại đạo, phán quyết cuộc tranh chấp đó và hộ trì giáo pháp."

Các vị đi đến cõi Phạm thiên và nói với Đại Phạm thiên Tissa rằng: "Kể từ nay, sau một trăm năm, vào năm thứ mười tám, một tai họa lớn sẽ phát sinh trong giáo pháp. Chúng tôi khi quán sát khắp cõi người và sáu cõi trời dục giới đã không thấy ai có khả năng hộ trì giáo pháp; khi tìm kiếm ở cõi Phạm thiên, chúng tôi đã thấy ngài. Lành thay, bậc thiện nhân, hãy hứa rằng ngài sẽ tái sanh vào cõi người để hộ trì giáo pháp của Đấng Thập Lực."

Khi được nói như vậy, vị Đại Phạm thiên nghĩ rằng: "Ta quả thực có khả năng gột sạch tai họa phát sinh trong giáo pháp và hộ trì giáo pháp", vị ấy trở nên vô cùng hân hoan, phấn khởi và đồng ý bằng cách nói: "Lành thay" và đã đưa ra lời hứa. Các vị Trưởng lão sau khi hoàn tất phận sự tại cõi Phạm thiên đã trở về.

Vào lúc đó, Trưởng lão Siggava và Trưởng lão Caṇḍavajji đều là những Tỳ-kheo trẻ mới gia nhập tăng đoàn, nhưng là những bậc thông thạo Tam Tạng, đắc các phân tích trí và đã lậu tận; các ngài đã không tham dự vào cuộc tranh chấp đó. Các vị Trưởng lão đã nói với hai vị rằng: "Này các hiền giả, các ông đã không phải là người trợ giúp cho chúng tôi trong cuộc tranh chấp này, do đó đây là hình phạt dành cho các ông: 'Vị Phạm thiên tên là Tissa sẽ nhập thai vào nhà của Bà-la-môn Moggali; một người trong các ông hãy đưa vị ấy ra và cho xuất gia, người kia hãy dạy lời Phật dạy cho vị ấy'." Sau khi nói vậy, tất cả các ngài đã an trú cho đến tận cùng tuổi thọ:

Các vị như ngài Sabbakāmī, các vị Trưởng lão đại thần thông ấy; giống như những khối lửa rực cháy trên thế gian rồi nhập Niết-bàn.

Sau khi đã thực hiện cuộc kết tập thứ hai và gột sạch giáo pháp; các ngài đã tạo ra nhân cho sự thanh tịnh của Diệu Pháp trong tương lai.

Các vị Trưởng lão Lậu tận, bậc đã đạt được sự tự tại và các phân tích trí; ngay cả những vị như vậy cũng đã đi vào quyền năng của vô thường.

Sau khi biết sự vô thường hèn kém và khó vượt qua như vậy; bậc trí hãy nỗ lực đạt đến trạng thái thường hằng, là đạo lộ bất tử.

Đến đây, sự mô tả về cuộc kết tập lần thứ hai theo mọi phương diện đã hoàn tất.

Kết thúc phần trình bày về cuộc kết tập lần thứ hai.

## *2.3. Phần trình bày về cuộc kết tập lần thứ ba*

Vị Đại Phạm thiên Tissa sau khi mệnh chung từ cõi Phạm thiên đã nhập thai vào nhà của Bà-la-môn Moggali. Trưởng lão Siggava, kể từ khi vị ấy nhập thai, đã đi đến nhà vị Bà-la-môn để khất thực trong suốt bảy năm. Ngài không nhận được dù chỉ một muỗng cháo hay một muỗng cơm trong bất kỳ ngày nào. Tuy nhiên, sau bảy năm trôi qua, vào một ngày nọ, ngài nhận được một lời nói rằng: "Hãy đi tiếp, thưa ngài". Ngay ngày hôm đó, vị Bà-la-môn cũng từ bên ngoài trở về sau khi làm xong một công việc, gặp vị Trưởng lão trên đường đi và hỏi: "Này vị xuất gia, ông đã đến nhà chúng tôi chưa?". "Vâng, thưa Bà-la-môn, tôi đã đến". "Ông có nhận được gì không?". "Vâng, thưa Bà-la-môn, tôi đã nhận được". Vị Bà-la-môn đi về nhà và hỏi: "Mọi người có cho vị xuất gia đó cái gì không?". "Chúng tôi chẳng cho gì cả". Ngày hôm sau, vị Bà-la-môn ngồi ngay cửa nhà và nghĩ: "Hôm nay ta sẽ nhiếp phục vị xuất gia này vì lời nói dối". Vị Trưởng lão đến cửa nhà vị Bà-la-môn vào ngày hôm sau. Vị Bà-la-môn vừa thấy Trưởng lão liền nói: "Hôm qua ông chẳng nhận được gì ở nhà chúng tôi mà lại nói 'đã nhận được'. Lời nói dối có xứng đáng với các ông không?". Trưởng lão đáp: "Này Bà-la-môn, trong bảy năm qua ở nhà ông, chúng tôi thậm chí không nhận được dù chỉ một lời nói 'Hãy đi tiếp', nhưng hôm qua chúng tôi đã nhận được lời 'Hãy đi tiếp'; do đó, dựa trên sự tiếp đãi đó mà chúng tôi đã nói như vậy".

Vị Bà-la-môn suy nghĩ: "Những người này dù chỉ nhận được sự tiếp đãi bằng lời nói mà còn tán thán rằng 'đã nhận được', thì nếu nhận được thức ăn cứng hay thức ăn mềm khác, tại sao họ lại không tán thán?". Ông trở nên có đức tin, bảo người lấy một muỗng thức ăn được chuẩn bị cho chính mình cùng với thức ăn đi kèm cúng dường và nói: "Ông sẽ nhận được thức ăn này mãi mãi". Từ ngày tiếp theo, ông thấy được sự thanh tịnh của vị Trưởng lão khi ngài đến gần, đức tin càng tăng trưởng thêm, và ông yêu cầu vị Trưởng lão hãy luôn dùng bữa tại nhà mình. Vị Trưởng lão đồng ý, mỗi ngày sau khi dùng bữa xong, ngài thuyết một ít lời Phật dạy rồi mới đi. Vị thiếu niên đó (Tissa), khi được khoảng mười sáu tuổi, đã tinh thông cả ba bộ Vệ-đà. Vì là một bậc tịnh hạnh từ cõi Phạm thiên đến, nên không một ai khác được phép ngồi hay nằm trên ghế hoặc

giường của vị ấy. Khi vị ấy đi đến nhà thầy dạy, mọi người dùng vải trắng phủ lên giường và treo nó lên cao. Vị Trưởng lão nghĩ rằng: "Đã đến lúc cho thiếu niên này xuất gia, ta đã đến đây từ lâu nhưng chưa có câu chuyện nào khởi lên với vị thiếu niên này. Nay ta sẽ dùng phương kế này dựa trên chiếc giường để sự việc khởi phát", ngài đi đến nhà và hóa hiện để không một chỗ ngồi nào khác trong nhà được thấy ngoại trừ chiếc giường của vị thiếu niên. Người nhà vị Bà-la-môn thấy Trưởng lão mà không thấy chỗ ngồi nào khác nên đã trải nệm lên chiếc giường của thiếu niên và dâng cho Trưởng lão. Vị Trưởng lão ngồi trên chiếc giường đó. Vị thiếu niên ngay lúc đó cũng từ nhà thầy dạy trở về, thấy vị Trưởng lão đang ngồi trên giường của mình thì tức giận và không hài lòng, nói rằng: "Ai đã dọn giường của tôi cho tên Sa-môn này?".

Vị Trưởng lão sau khi dùng bữa xong, khi sự nóng giận của thiếu niên đã dịu đi, liền hỏi: "Này thiếu niên, cậu có biết minh chú nào không?". Vị thiếu niên đáp: "Này vị xuất gia, nếu tôi không biết minh chú thì còn ai biết nữa?", rồi hỏi lại Trưởng lão: "Còn ông có biết minh chú không?". "Hãy hỏi đi, này thiếu niên, hỏi rồi mới có thể biết được". Thế rồi, vị thiếu niên đã hỏi Trưởng lão về tất cả những điểm thắt nút trong ba bộ Vệ-đà cùng với các bộ từ vựng, lễ nghi, âm từ, sử thi là thứ năm, những điểm mà ngay cả chính vị ấy và thầy của vị ấy cũng không nhìn thấy phương pháp giải quyết. Vị Trưởng lão vốn đã tinh thông ba bộ Vệ-đà theo bản tính tự nhiên, nay lại đạt được các phân tích trí, do đó ngài không thấy gánh nặng gì trong việc giải đáp các câu hỏi đó; ngài đã giải đáp ngay lập tức các câu hỏi ấy rồi nói với thiếu niên: "Này thiếu niên, tôi đã được cậu hỏi nhiều rồi; nay tôi cũng hỏi cậu một câu hỏi, cậu sẽ giải đáp cho tôi chứ?". "Vâng, thưa vị xuất gia, hãy hỏi đi, tôi sẽ giải đáp". Vị Trưởng lão đã hỏi câu hỏi này từ bộ Song Đối về Tâm (Cittayamaka):

"Với người mà tâm đang sanh nhưng không diệt, thì tâm của người đó sẽ diệt chứ không sanh phải không? Hay là, với người mà tâm sẽ diệt chứ không sanh, thì tâm của người đó đang sanh chứ không diệt phải không?"

Vị thiếu niên không thể xoay xở theo hướng trên hay hướng dưới, liền hỏi: "Thưa vị xuất gia, đây gọi là cái gì?". "Này thiếu niên, đây được gọi là Phật chú (Buddhamanta)". "Thưa ngài, tôi có thể nhận được chú này không?". "Này thiếu niên, có thể nhận được đối với người thọ nhận sự xuất gia của chúng tôi". Sau đó, vị thiếu niên đi đến gặp cha mẹ và nói: "Vị xuất gia này biết cái gọi là Phật chú, nhưng ngài không truyền cho người không xuất gia; con sẽ xuất gia với ngài để học chú đó".

Khi ấy cha mẹ vị ấy nghĩ rằng: "Dù xuất gia nhưng con mình sẽ được học các chú, sau khi học xong nó sẽ trở về", nên đã cho phép rằng: "Hãy học đi, con trai". Vị Trưởng lão cho đứa trẻ xuất gia và trước hết đã dạy về đề mục thiền định về ba mươi hai phần thân thể. Vị ấy thực hành việc chuẩn bị tại đó và không lâu sau đã an trú vào quả Dự lưu. Sau đó vị Trưởng lão nghĩ: "Vị Sa-di này đã an trú vào quả Dự lưu, không còn khả năng quay lại thế gian nữa. Nhưng nếu ta triển khai và giảng dạy đề mục thiền định cho vị ấy, vị ấy sẽ đạt đến quả vị A-la-hán và sẽ thờ ơ với việc thọ trì lời Phật dạy; nay là lúc gửi vị ấy đến gặp Trưởng lão Caṇḍavajji". Sau đó ngài nói: "Hãy đến đây, này Sa-di, hãy đi đến gặp Trưởng lão để thọ học lời Phật dạy. Hãy thay lời tôi hỏi thăm sức khỏe của ngài; và hãy nói như thế này: 'Thưa ngài, thầy tế độ đã gửi con đến gặp ngài'. Khi được hỏi: 'Thầy tế độ của con tên là gì?', hãy thưa: 'Thưa ngài, tên là Trưởng lão Siggava'. Khi được hỏi: 'Ta tên là gì?', hãy thưa như vầy: 'Thưa ngài, thầy tế độ của con biết tên của ngài'."

"Thưa vâng, bạch Ngài." Sa-di Tissa đảnh lễ vị Trưởng lão, đi nhiễu quanh bên phải, rồi theo lộ trình tìm đến chỗ Trưởng lão Caṇḍavajji. Sau khi đảnh lễ, vị ấy đứng sang một bên. Trưởng lão hỏi Sa-di rằng: "Con từ đâu đến?" Sa-di đáp: "Bạch Ngài, Thầy Tế độ gửi con đến chỗ của Ngài." "Thầy Tế độ của con tên là gì?" "Bạch Ngài, tên là Trưởng lão Siggava." "Còn ta tên là gì?" "Bạch Ngài, Thầy Tế độ của con biết tên của Ngài." Trưởng lão bảo: "Bây giờ hãy cất dọn bát và y đi." Sa-di đáp: "Lành thay, bạch Ngài." Sau khi cất dọn bát y, vào ngày hôm sau, Sa-di quét dọn tinh xá và dâng nước rửa mặt cùng tăm xỉa răng. Trưởng lão lại quét dọn lần nữa tại nơi vị ấy đã quét. Ngài đổ nước đó đi và lấy nước khác. Ngài bỏ tăm xỉa răng đó và lấy tăm xỉa răng khác. Sau khi làm như vậy trong bảy ngày, đến ngày thứ bảy, Ngài lại hỏi. Sa-di vẫn trả lời giống hệt như trước. Trưởng lão nhận ra rằng: "Đúng thật là vị Bà-la-môn này," rồi hỏi: "Con đến đây vì mục đích gì?" Sa-di đáp: "Bạch Ngài, để học Phật ngôn." Trưởng lão nói: "Bây giờ hãy học đi, này Sa-di," rồi từ ngày hôm sau bắt đầu truyền dạy Phật ngôn. Tissa khi ấy vẫn là Sa-di, đã học thuộc lòng toàn bộ Phật ngôn cùng với Chú giải, ngoại trừ Luật tạng. Đến khi thọ Cụ túc giới, dù vẫn còn là vị Tỳ-kheo mới (vô hạ), Ngài đã là bậc thông suốt Tam tạng. Các bậc Thầy Giáo thọ và Thầy Tế độ sau khi đã phú thác toàn bộ Phật ngôn vào tay Trưởng lão Moggaliputta Tissa, các Ngài sống cho đến hết tuổi thọ rồi nhập Niết-bàn. Trưởng lão Moggaliputta Tissa về sau cũng tu tập đề mục thiền định, chứng đắc quả A-la-hán và thuyết giảng Pháp và Luật cho nhiều người.

Vào thời bấy giờ, Vua Bindusāra có một trăm người con trai. Ngoại trừ người em cùng mẹ là Hoàng tử Tissa, tất cả những người còn lại đều bị Asoka sát hại.

Trong khi đang tiêu diệt các đối thủ, ông đã cai trị vương quốc suốt bốn năm mà chưa làm lễ đăng quang. Sau bốn năm đó, tức là vào năm thứ hai trăm mười tám sau khi Đức Thế Tôn nhập Niết-bàn, ông đã thực hiện lễ quán đảnh thống nhất toàn cõi Diêm-phù-đề (Jambudīpa). Nhờ uy lực của lễ quán đảnh, những vương quyền thần lực này đã đến với ông: mệnh lệnh của ông có hiệu lực đến một do-tuần dưới lòng đất; tương tự như vậy, trên hư không, các vị Thiên hằng ngày dâng đến mười sáu bình nước uống đựng trong tám đòn gánh lấy từ hồ Anotatta, trong đó vua dành tám bình dâng lên Tăng đoàn Tỳ-kheo vì lòng tịnh tín phát sinh đối với Giáo pháp, hai bình dâng cho sáu mươi vị Tỳ-kheo thông suốt Tam tạng, hai bình dâng cho Chánh cung Hoàng hậu Asandhimittā, và bốn bình tự mình sử dụng; các vị Thiên cũng hằng ngày mang từ vùng Tuyết Sơn về tăm xỉa răng làm bằng dây leo rồng (nāgalatā) rất trơn láng, mềm mại và có vị ngon, đủ để dùng cho nhà vua, hoàng hậu, mười sáu ngàn cung phi và sáu mươi ngàn vị Tỳ-kheo mỗi ngày. Hằng ngày, các vị Thiên cũng mang đến quả am-ma-la làm thuốc, quả ha-lê-lặc làm thuốc, và quả xoài chín có màu vàng kim, đầy đủ hương vị thơm ngon. Lại nữa, từ hồ Chaddanta, họ mang đến các loại y phục nội và ngoại có năm màu, các tấm vải lau tay màu vàng và loại thức uống thiên giới. Mỗi ngày, các vị Long vương từ Long cung dâng đến hương tắm, hương thoa, các tấm vải hoa nhài không dệt sợi để làm y đắp và loại thuốc bôi mắt vô cùng quý giá. Mỗi ngày, loài vẹt mang về chín ngàn cỗ xe lúa nếp mọc tự nhiên từ hồ Chaddanta. Loài chuột giúp bóc vỏ cám, không để sót dù một hạt gạo gãy, và chính loại gạo này được dùng cho các bữa ăn của nhà vua ở khắp mọi nơi. Loài ong làm ra mật. Trong các xưởng rèn, loài gấu đập búa. Loài chim Ca-lăng-tần-già bay đến hót giọng ngọt ngào để phục vụ nhà vua.

Có được những thần lực này, một ngày nọ, nhà vua gửi đi một sợi xích vàng, thỉnh mời vị Long vương tên là Kāḷa, bậc đã sống suốt một đại kiếp và từng được chiêm ngưỡng dung mạo của bốn vị Phật. Vua thỉnh Long vương ngồi trên bảo tọa quý giá dưới lọng trắng, cử hành lễ cúng dường bằng hàng trăm loại hoa dưới nước, trên cạn và hoa bằng vàng. Vua cho mười sáu ngàn cung phi trang sức lộng lẫy vây quanh, rồi thỉnh nguyện rằng: "Ngài hãy hiển hiện cho đôi mắt tôi được chiêm ngưỡng sắc thân của Đức Chánh Đẳng Giác, bậc Chuyển luân Thánh vương trong Chánh pháp cao thượng, Đấng có tuệ giác vô biên." Ngay lúc ấy, do Long vương biến hóa ra, nhà vua được chiêm ngưỡng Phật hình rực rỡ với ba mươi hai tướng đại nhân và tám mươi tướng phụ, sinh khởi từ năng lực công đức lan tỏa khắp thân mình. Sắc thân ấy uy nghiêm như mặt nước điểm xuyết hoa sen, hoa súng, hoa hồng liên nở rộ; rạng rỡ như bầu

trời lung linh với mạng lưới ánh sáng của các tinh tú; lộng lẫy như đỉnh núi vàng được bao phủ bởi dải cầu vồng và ánh chớp của những luồng hào quang rực rỡ; tỏa ra hào quang tầm thước bao quanh với các tia sáng đủ màu xanh, vàng, đỏ xen kẽ; huy hoàng với vầng hào quang tinh khiết trên đỉnh đầu như một liều thuốc bổ cho đôi mắt của chư Thiên, Phạm thiên, loài người, loài rồng và Dạ-xoa. Nhà vua đã thực hiện lễ cúng dường bằng mắt như vậy suốt bảy ngày.

Tương truyền rằng, sau khi đăng quang, nhà vua đã ủng hộ các giáo phái ngoại đạo trong suốt ba năm đầu. Đến năm thứ tư, vua mới khởi tâm tịnh tín với Phật giáo. Phụ thân của vua là Bindusāra vốn là người hộ trì các Bà-la-môn; ông đã thiết lập việc dâng cúng thực phẩm thường xuyên cho khoảng sáu mươi ngàn người bao gồm các Bà-la-môn, các giáo phái gốc Bà-la-môn và các tu sĩ lõa thể. Lúc đầu, vua Asoka cũng tiếp tục việc bố thí do phụ thân để lại ngay trong hoàng cung của mình. Một ngày nọ, khi đang đứng bên cửa sổ sư tử, vua nhìn thấy những người đó đang ăn uống với cử chỉ thiếu điềm tĩnh, các căn không thu thúc, oai nghi không chuẩn mực, vua liền suy nghĩ rằng: "Cần phải xem xét kỹ việc bố thí này để dâng cúng vào nơi xứng đáng." Suy nghĩ vậy, vua bảo các quan rằng: "Này các khanh, hãy đưa các Sa-môn, Bà-la-môn mà các khanh tôn kính vào cung, ta sẽ dâng vật thực." Các quan đáp: "Lành thay, tâu đại vương," rồi đưa các tu sĩ lõa thể, tu sĩ phái Ājīvaka, phái Nigaṇṭha đến và thưa rằng: "Tâu đại vương, đây là những bậc A-la-hán của chúng thần."

Khi ấy, vua cho sắp xếp các loại chỗ ngồi cao thấp khác nhau trong cung rồi mời họ vào và bảo: "Mỗi người hãy ngồi vào chỗ ngồi phù hợp với mình." Trong số đó, một số người ngồi trên ghế đẩu bọc vải đẹp, một số ngồi trên ghế gỗ đơn sơ. Thấy vậy, vua nhận ra rằng: "Bên trong những người này không có cốt lõi tinh túy," nên chỉ dâng các món ăn uống phù hợp rồi mời họ đi.

Thời gian trôi qua, một ngày nọ, khi vua đang đứng bên cửa sổ sư tử, ông nhìn thấy Sa-di Nigrodha đi ngang qua sân rồng với phong thái điềm tĩnh, tự chế, các căn thu thúc và oai nghi hoàn hảo. Sa-di Nigrodha này là ai? Đó là con trai của Hoàng tử Sumana, người anh cả của vua Bindusāra.

Đây là câu chuyện theo trình tự:

Vào thời điểm vua Bindusāra đang lâm bệnh nặng, Hoàng tử Asoka đã rời bỏ vương quốc Ujjeni mà mình đang cai quản để trở về, chiếm lấy toàn bộ kinh thành và bắt giữ Hoàng tử Sumana. Chính ngày hôm đó, công chúa vợ của Sumana, tên là Sumanā, đang mang thai đến kỳ mãn nguyệt. Bà cải trang trốn

ra khỏi thành, đi về hướng một làng của người hạ tiện (caṇḍāla) không xa đó. Khi đi ngang qua một cây đa (nigrodha) gần nhà của vị trưởng làng hạ tiện, bà nghe tiếng vị Thiên trú tại cây đó gọi: "Hãy đến đây, Sumanā." Bà đi đến chỗ vị Thiên. Vị Thiên dùng thần lực biến ra một ngôi nhà gỗ và bảo: "Hãy ở lại đây." Bà bước vào ngôi nhà đó và chính ngày hôm đó đã hạ sinh một người con trai. Vì được vị thần cây đa che chở, bà đặt tên cho con là Nigrodha. Vị trưởng làng hạ tiện từ ngày nhìn thấy bà đã xem bà như con gái của chủ mình và hằng ngày phục vụ chu đáo. Công chúa đã sống ở đó bảy năm. Cậu bé Nigrodha khi ấy cũng được bảy tuổi. Lúc bấy giờ, có một vị Trưởng lão A-la-hán tên là Mahāvaruṇa, nhận thấy cậu bé có đầy đủ phước duyên nên đã cư ngụ gần đó để bảo vệ. Ngài nghĩ rằng: "Đứa trẻ này nay đã bảy tuổi, đã đến lúc cho xuất gia," nên đã báo cho công chúa biết và cho Nigrodha xuất gia. Ngay lúc vừa xuống tóc xong, cậu bé đã đắc quả A-la-hán. Một ngày nọ, sau khi làm vệ sinh thân thể vào sáng sớm và hoàn thành bổn phận với các bậc Thầy, vị ấy cầm bát và y nghĩ rằng: "Ta sẽ đi đến cửa nhà của người mẹ cận sự nữ." Để đến nơi mẹ mình ở, vị ấy phải vào thành bằng cửa phía Nam, đi xuyên qua trung tâm thành phố và ra bằng cửa phía Đông.

Cùng lúc đó, Vua Pháp Asoka đang đi kinh hành bên cửa sổ sư tử nhìn về hướng Đông. Ngay khoảnh khắc ấy, Nigrodha đi ngang qua sân rồng với các căn tịch tĩnh, tâm ý an tịnh và ánh nhìn thu thúc trong tầm một sải tay. Do đó mới có câu: "Một ngày nọ, khi vua đang đứng bên cửa sổ sư tử, ông nhìn thấy Sa-di Nigrodha đi ngang qua sân rồng với phong thái điềm tĩnh, tự chế, các căn thu thúc và oai nghi hoàn hảo." Thấy vậy, vua suy nghĩ: "Tất cả những người này đều có tâm tán loạn, giống như loài hươu hoảng hốt. Nhưng đứa trẻ này tâm không tán loạn, phong thái nhìn thẳng nhìn quanh, co tay duỗi tay của vị này thật tốt đẹp thay. Chắc chắn bên trong vị này phải có Pháp siêu thế." Ngay từ cái nhìn đầu tiên, lòng tịnh tín đối với vị Sa-di đã phát sinh trong vua, tình thương yêu cũng được thiết lập. Tại sao vậy? Tương truyền rằng trong quá khứ, khi cùng làm việc phước thiện, vị này chính là người anh cả làm nghề buôn bán của nhà vua. Đúng như lời đã dạy:

"Do sự sống chung trong quá khứ, hoặc do lợi ích trong hiện tại;

Tình thương ấy được sinh ra, như hoa sen mọc lên từ trong nước."

Sau đó, vua với lòng thương yêu và sự tôn kính cực độ đã sai các quan đi thỉnh: "Hãy gọi vị Sa-di ấy đến." Thấy họ đi quá lâu, vua lại sai thêm hai ba người nữa: "Hãy đi mau lên." Sa-di vẫn đi đến với phong thái điềm đạm như thường lệ.

Vua nhận ra chỗ ngồi phù hợp và bảo: "Mời Ngài ngồi." Vị ấy nhìn quanh đây đó, thấy không có vị Tỳ-kheo nào khác, liền tiến đến bảo tọa của vua đang được che lọng trắng và ra dấu để vua đỡ lấy bát. Ngay khi thấy vị ấy tiến đến gần bảo tọa, vua nghĩ: "Chính ngày hôm nay, vị Sa-di này sẽ trở thành chủ nhân của ngôi nhà này." Sa-di trao bát vào tay vua rồi bước lên ngồi trên bảo tọa. Vua dâng lên tất cả các loại cháo, bánh và cơm đã được chuẩn bị cho chính mình. Sa-di chỉ nhận lượng vừa đủ để duy trì mạng sống. Sau bữa ăn, vua hỏi: "Ngài có biết lời giáo huấn mà bậc Đạo Sư đã dạy cho các Ngài không?" "Tâu Đại vương, tôi biết một phần." "Này con, hãy thuyết cho ta nghe điều đó." "Lành thay, tâu Đại vương," rồi vị ấy thuyết phẩm Không Phóng Dật trong kinh Pháp Cú để làm bài pháp phúc chúc phù hợp với nhà vua.

Khi vua nghe câu: "Không phóng dật là đường bất tử, phóng dật là đường tiêu vong," vua liền thưa: "Con đã hiểu rồi, này con, hãy kết thúc tại đây." Khi kết thúc bài pháp, vua thưa: "Này con, con xin dâng đến con tám phần ăn cố định hàng ngày." Sa-di đáp: "Tâu Đại vương, những phần này tôi xin dâng lại cho Thầy Tế độ của tôi." "Này con, Thầy Tế độ là ai?" "Tâu Đại vương, đó là bậc nhìn thấy lỗi lầm lớn nhỏ mà quở trách và nhắc nhở." "Này con, ta dâng thêm cho con tám phần nữa." "Những phần này tôi xin dâng lại cho Thầy Giáo thọ." "Này con, Thầy Giáo thọ là ai?" "Tâu Đại vương, đó là bậc thiết lập cho tôi các pháp cần phải học trong Giáo hội này." "Lành thay, này con, ta dâng thêm cho con tám phần nữa." "Những phần này tôi xin dâng lại cho Tăng đoàn Tỳ-kheo." "Này con, Tăng đoàn Tỳ-kheo là ai?" "Tâu Đại vương, đó là đoàn thể mà nhờ nương tựa vào đó, các bậc Thầy của tôi và tôi được xuất gia và thọ Cụ túc giới." Nhà vua với tâm vô cùng hoan hỷ thưa rằng: "Này con, ta dâng thêm cho con tám phần nữa." Sa-di đáp "Lành thay" rồi nhận lời. Ngày hôm sau, vị ấy cùng với ba mươi hai vị Tỳ-kheo vào hoàng cung thọ thực. Vua lại thưa: "Ngày mai xin mời thêm ba mươi hai vị Tỳ-kheo nữa cùng đến thọ thực," và bằng cách đó, vua hằng ngày gia tăng số lượng, cắt bỏ phần ăn của sáu mươi ngàn Bà-la-môn và ngoại đạo, thay vào đó thiết lập việc dâng cúng thực phẩm thường xuyên cho sáu mươi ngàn vị Tỳ-kheo ngay trong cung đình do lòng tịnh tín đối với Trưởng lão Nigrodha. Trưởng lão Nigrodha cũng đã giúp nhà vua cùng quyến thuộc thiết lập niềm tin vào Tam bảo và giữ gìn năm giới, chuyển hóa lòng tịnh tín của một kẻ phàm phu thành niềm tin bất động vào Phật giáo. Sau đó, nhà vua xây dựng đại tự viện tên là Asokārāma và thiết lập việc dâng vật thực thường xuyên cho sáu mươi ngàn vị Tỳ-kheo. Khắp cõi Diêm-phù-đề, vua cho xây dựng tám mươi bốn ngàn ngôi chùa tại tám mươi bốn ngàn thành phố, mỗi nơi đều được trang hoàng bằng tám mươi bốn ngàn ngôi bảo tháp bằng những phương tiện

đúng pháp, không phi pháp.

Tương truyền một ngày nọ, sau khi thực hiện đại thí tại chùa Asokārāma, vua ngồi giữa sáu mươi ngàn vị Tỳ-kheo, dâng cúng bốn món vật dụng rồi hỏi rằng: "Bạch các Ngài, Pháp do Đức Thế Tôn thuyết giảng có bao nhiêu?" "Tâu Đại vương, về chi phần thì có chín chi (Navaṅga), về pháp uẩn thì có tám mươi bốn ngàn pháp uẩn (Dhammakkhandha)." Nhà vua khởi lòng tịnh tín với Giáo pháp và nói rằng: "Ta sẽ cúng dường mỗi pháp uẩn bằng một ngôi chùa," rồi ngay trong ngày hôm đó vua đã chi ra chín mươi sáu triệu đồng tiền vàng và ra lệnh cho các quan: "Này các khanh, hãy đi xây dựng mỗi thành phố một ngôi chùa, sao cho đủ tám mươi bốn ngàn ngôi chùa tại tám mươi bốn ngàn thành phố." Chính vua cũng bắt đầu công việc xây dựng đại tự viện Asoka tại chùa Asokārāma. Tăng đoàn đã cử Trưởng lão Indagutta, bậc có đại thần lực, đại uy lực, bậc đã tận trừ lậu hoặc, làm vị giám sát công trình. Những phần việc nào chưa hoàn thành, Trưởng lão đều dùng thần lực của mình để hoàn tất. Như vậy, trong vòng ba năm, công việc xây dựng các tự viện đã hoàn tất. Vào cùng một ngày, các tin báo từ tất cả các thành phố đều gửi về.

Các quan tâu với vua: "Tâu Đại vương, tám mươi bốn ngàn ngôi chùa đã hoàn thành." Vua cho đánh trống công bố khắp thành rằng: "Bảy ngày sau kể từ hôm nay sẽ là lễ khánh thành các tự viện. Tất cả mọi người hãy thọ trì bát quan trai giới, hãy chuẩn bị lễ khánh thành tự viện ở trong và ngoài thành." Bảy ngày sau đó, vua cùng với đoàn quân bốn loại lộng lẫy với đủ loại trang sức, lên đến hàng trăm ngàn người, đi tham quan kinh thành đã được dân chúng nô nức trang hoàng đẹp đẽ, trông còn uy nghiêm hơn cả kinh đô Amaravatī của cõi trời, rồi vua tiến vào tự viện và đứng giữa Tăng đoàn.

Lúc bấy giờ, số lượng Tỳ-kheo tập hợp lên đến tám trăm triệu vị, và chín triệu sáu trăm ngàn Tỳ-kheo-ni. Trong đó, riêng số lượng các vị Tỳ-kheo A-la-hán đã là hàng trăm ngàn. Các Ngài nghĩ rằng: "Nếu nhà vua nhìn thấy thành quả trọn vẹn của mình, vua sẽ càng thêm tịnh tín đối với Phật giáo." Vì thế, các Ngài đã thực hiện thần thông "Mở toang thế giới" (Lokavivaraṇa). Đứng tại chùa Asokārāma, vua nhìn ra bốn phương và thấy khắp cõi Diêm-phù-đề cho đến tận đại dương, tám mươi bốn ngàn ngôi chùa đang tỏa sáng rực rỡ bởi lễ hội cúng dường vĩ đại. Nhìn thấy sự huy hoàng đó, vua trào dâng niềm hân hoan hỷ lạc vô biên, vua tự hỏi: "Liệu có ai khác trước đây từng có được niềm hỷ lạc như thế này không?" rồi vua hỏi Tăng đoàn: "Bạch các Ngài, trong giáo pháp của Đấng Thập Lực, bậc Bảo vệ thế gian, có ai đã từng thực hiện một sự hy sinh vĩ đại như vậy chưa? Sự hy sinh của ai là lớn nhất?" Tăng đoàn đã giao trọng trách

trả lời cho Trưởng lão Moggaliputta Tissa. Trưởng lão thưa: "Tâu Đại vương, trong giáo pháp của Đấng Thập Lực, một thí chủ dâng cúng vật dụng như Ngài thì ngay cả khi Đức Thế Tôn còn tại thế cũng chưa từng có ai bằng; sự hy sinh của Ngài quả thật là vĩ đại nhất." Nghe lời Trưởng lão, toàn thân vua tràn ngập niềm hỷ lạc dạt dào, vua nghĩ: "Chắc chắn không có thí chủ vật dụng nào bằng ta, sự hy sinh của ta thật lớn lao, ta đang hộ trì giáo pháp bằng các vật phẩm cúng dường. Nhưng liệu như vậy ta đã là 'người thừa tự' của giáo pháp chưa?" Sau đó vua hỏi Tăng đoàn: "Bạch các Ngài, liệu con có phải là người thừa tự của giáo pháp hay không?"

Khi ấy, Trưởng lão Moggaliputta Tissa nghe lời của vua, quan sát thấy hoàng tử Mahinda đã có đầy đủ duyên lành, Ngài nghĩ: "Nếu hoàng tử này xuất gia, giáo pháp sẽ vô cùng hưng thịnh," nên Ngài thưa với vua rằng: "Tâu Đại vương, chỉ bấy nhiêu thôi thì chưa phải là người thừa tự của giáo pháp; mà chỉ được gọi là 'thí chủ vật dụng' hay 'người hộ trì'. Tâu Đại vương, cho dù ai có dâng cúng một đống vật phẩm cao từ mặt đất cho đến cõi Phạm thiên, người đó cũng không được gọi là người thừa tự giáo pháp." "Vậy thì bạch Ngài, làm thế nào để trở thành người thừa tự giáo pháp?" "Tâu Đại vương, bất cứ ai, dù giàu hay nghèo, cho con trai ruột hoặc con gái ruột của mình xuất gia; người đó, tâu Đại vương, mới được gọi là người thừa tự giáo pháp."

Nghe vậy, vua Asoka nghĩ: "Ta đã thực hiện sự hy sinh như thế mà vẫn chưa đạt được tư cách người thừa tự giáo pháp." Mong cầu có được tư cách đó, vua nhìn quanh và thấy hoàng tử Mahinda đang đứng gần đó. Vua nghĩ: "Mặc dù kể từ khi hoàng tử Tissa xuất gia, ta đã muốn đặt hoàng tử này vào vị trí Phó vương, nhưng việc xuất gia còn cao quý hơn cả chức vị Phó vương." Sau đó vua hỏi hoàng tử: "Này con, con có thể xuất gia được không?" Hoàng tử vốn dĩ đã muốn xuất gia kể từ khi Tissa xuất gia, nên khi nghe lời vua, vị ấy vô cùng hoan hỷ và thưa: "Tâu phụ vương, con sẽ xuất gia; xin phụ vương hãy cho con xuất gia để phụ vương trở thành người thừa tự giáo pháp."

Lúc bấy giờ, công chúa Saṅghamittā cũng đang đứng tại nơi đó. Chồng của bà là hoàng tử Aggibrahmā cũng đã xuất gia cùng với Phó vương Tissa. Vua nhìn thấy bà và hỏi: "Này con, con cũng có thể xuất gia được không?" "Bạch phụ vương, con có thể." Vua có được sự đồng thuận của các con nên vô cùng hoan hỷ, thưa với Tăng đoàn: "Bạch các Ngài, xin hãy cho những đứa trẻ này xuất gia và giúp con trở thành người thừa tự giáo pháp." Tăng đoàn chấp thuận lời thỉnh cầu của vua, cho hoàng tử xuất gia với Trưởng lão Moggaliputta Tissa làm Thầy Tế độ và Trưởng lão Mahādeva làm Thầy Giáo thọ. Trưởng lão Majjhantika là bậc

đã làm lễ Cụ túc giới cho hoàng tử. Khi ấy hoàng tử vừa tròn hai mươi tuổi. Ngay tại ranh giới giới đàn (Sīma), vị ấy đã đắc quả A-la-hán cùng với các Tuệ phân tích. Đối với công chúa Saṅghamittā, bậc Thầy Giáo thọ là Trưởng lão ni Āyupālī, còn Thầy Tế độ là Trưởng lão ni Dhammapālī. Khi đó Saṅghamittā được mười tám tuổi. Sau khi xuất gia, bà được thiết lập vào các học giới tại ngay giới đàn đó. Vào thời điểm cả hai xuất gia, nhà vua đã đăng quang được sáu năm.

Từ khi thọ Cụ túc giới, Trưởng lão Mahinda đã học tập Pháp và Luật ngay nơi Thầy Tế độ của mình. Trong vòng ba năm, Ngài đã thông suốt toàn bộ Thuyết Thượng tọa (Theravāda) bao gồm Tam tạng cùng với Chú giải đã được kết tập qua hai lần đại hội, và Ngài trở thành bậc dẫn dắt cho hàng ngàn vị Tỳ-kheo là đệ tử của Thầy Tế độ của mình. Khi đó, Vua Pháp Asoka đã đăng quang được chín năm. Trước đó, vào năm thứ tám sau khi vua đăng quang, Trưởng lão Kontaputta Tissa trong khi đi khất thực để chữa bệnh đã không nhận được dù chỉ một ít bơ lỏng. Do sức bệnh khiến thọ hành suy kiệt, Ngài đã giáo huấn Tăng đoàn phải không phóng dật, rồi ngồi kiết già trên hư không, nhập hỏa giới định và nhập Niết-bàn. Nhà vua nghe tin ấy, đã làm lễ trà tỳ long trọng cho Trưởng lão và tự trách: "Khi ta đang cai quản vương quốc mà các vị Tỳ-kheo lại khó tìm được dược phẩm như vậy sao," rồi vua cho đào các ao tại bốn cửa thành, đổ đầy các loại thuốc để dâng cúng.

Lúc bấy giờ, tại bốn cửa thành Pāṭaliputta, mỗi ngày thu về bốn trăm ngàn, tại công đường là một trăm ngàn; tổng cộng mỗi ngày nhà vua có năm trăm ngàn tiền vàng. Vua dành một trăm ngàn hằng ngày cho Trưởng lão Nigrodha. Một trăm ngàn để cúng dường hương hoa tại các tháp thờ Phật. Một trăm ngàn dành cho Giáo pháp, số tiền này được dùng để cung cấp bốn món vật dụng cho các bậc đa văn, những vị trì Pháp. Một trăm ngàn dành cho Tăng đoàn, và một trăm ngàn dùng để mua dược phẩm tại bốn cửa thành. Như vậy, lợi dưỡng và sự tôn kính vĩ đại đã phát sinh trong giáo pháp.

Các ngoại đạo bị mất đi lợi dưỡng và sự tôn kính, ngay cả cơm ăn áo mặc cũng không có, nên vì ham muốn lợi dưỡng, họ đã tự ý xuất gia trong giáo pháp rồi thuyết giảng những tà kiến của mình rằng: "Đây là Pháp, đây là Luật." Dù không được chính thức xuất gia, họ vẫn tự cạo đầu, đắp y cà-sa, đi lại trong các tự viện, tham gia vào các buổi lễ Uposatha, Pavāraṇā và các sự kiện của Tăng đoàn. Các vị Tỳ-kheo chân chính không thực hiện lễ Uposatha cùng với họ. Khi đó, Trưởng lão Moggaliputta Tissa nghĩ rằng: "Vấn đề tranh chấp này đã phát sinh, chẳng bao lâu nữa nó sẽ trở nên tồi tệ. Không thể giải quyết việc này khi

đang sống giữa bọn họ," nên Ngài đã giao lại hội chúng cho Trưởng lão Mahinda, còn tự mình đi đến núi Ahogaṅga để sống an tịnh. Những ngoại đạo đó dù bị Tăng đoàn dùng Pháp và Luật của bậc Đạo sư khuất phục, nhưng họ vẫn không chịu tu tập theo đúng Pháp và Luật, trái lại còn gây ra nhiều tai ương, u uế và gai góc cho giáo pháp. Một số người thờ lửa, một số tu khổ hạnh ngũ hỏa, một số đi theo mặt trời, một số tuyên bố: "Chúng ta sẽ phá vỡ Pháp và Luật." Khi đó Tăng đoàn không thực hiện Uposatha hay Pavāraṇā cùng với họ. Tại chùa Asokārāma, lễ Uposatha đã bị đình trệ suốt bảy năm. Người ta đã báo sự việc này cho nhà vua. Vua ra lệnh cho một vị quan: "Hãy đi đến tự viện, giải quyết tranh chấp và tổ chức lễ Uposatha." Vị quan không dám hỏi lại nhà vua, nên đã đi gặp các quan khác và hỏi: "Vua sai ta đi giải quyết tranh chấp và tổ chức lễ Uposatha. Vậy việc tranh chấp đó phải giải quyết như thế nào?" Họ đáp: "Chúng tôi nghĩ thế này – giống như khi dẹp loạn ở biên cương thì giết bọn cướp, cũng vậy, những ai không chịu thực hiện Uposatha, có lẽ vua muốn giết bọn chúng." Vị quan đó liền đi đến tự viện, tập hợp Tăng đoàn và nói: "Tôi được nhà vua sai đến để tổ chức lễ Uposatha. Bạch các Ngài, bây giờ hãy thực hiện Uposatha đi." Các Tỳ-kheo đáp: "Chúng tôi không thực hiện Uposatha cùng với bọn ngoại đạo." Ngay lập tức, vị quan bắt đầu dùng gươm chặt đầu các vị Tỳ-kheo bắt đầu từ vị ngồi ở đầu hàng.

Trưởng lão Tissa nhìn thấy vị quan có hành vi sai trái như vậy. Trưởng lão Tissa này không phải ai xa lạ, mà chính là hoàng tử Tissa, người em cùng mẹ của nhà vua, người đã được vua phong làm Phó vương khi đăng quang. Một ngày nọ, khi đi săn trong rừng, vị ấy thấy đàn hươu lớn đang vui đùa thỏa thích. Vị ấy nghĩ: "Những con hươu ăn cỏ này còn vui đùa như thế, vậy những vị Sa-môn được ăn những món ngon trong cung điện, nằm trên những chiếc giường êm ái, tại sao họ lại không vui đùa cơ chứ!" Trở về, vị ấy đem suy nghĩ này nói với vua. Vua nghĩ: "Hoàng tử đã có sự hoài nghi không đúng chỗ! Ta phải cho nó hiểu ra." Một ngày nọ, vua giả vờ tức giận vì một lý do nào đó rồi bảo: "Này, hãy nhận lấy vương quốc này trong bảy ngày, sau đó ta sẽ giết ngươi." Vua dùng cái chết để đe dọa để giúp hoàng tử hiểu ra sự thật. Trong bảy ngày đó, vì nghĩ rằng "Đến ngày thứ bảy vua sẽ giết mình," hoàng tử không tắm rửa thoải mái, không ăn ngon, không ngủ yên, thân hình trở nên vô cùng tiều tụy. Vua liền hỏi: "Tại sao con lại trở nên như thế này?" "Tâu Đại vương, vì sợ chết." "Này, ngươi chỉ thấy cái chết định sẵn trong vài ngày mà đã mất hết tinh thần, không còn vui đùa được. Vậy các vị Tỳ-kheo luôn quán chiếu cái chết gắn liền với từng hơi thở vào ra, làm sao họ có thể vui đùa được!" Kể từ đó, hoàng tử khởi lòng tịnh tín với giáo pháp.

Lại một ngày nọ, khi đi săn và dạo quanh trong rừng, vị ấy nhìn thấy Trưởng lão Yonaka Mahādhammarakkhita đang ngồi, được một con voi dùng cành cây sa-la quạt mát. Thấy vậy, lòng vị ấy tràn ngập hân hoan và nghĩ: "Đến khi nào ta mới được xuất gia như vị đại Trưởng lão này! Liệu ngày đó có đến không?" Trưởng lão biết được tâm ý của vị ấy, liền bay lên hư không ngay trước mắt hoàng tử, đứng trên mặt nước ao của chùa Asokārāma, treo y nội và y ngoại trên hư không rồi bắt đầu tắm.

Hoàng tử nhìn thấy uy lực của Trưởng lão nên vô cùng tịnh tín, tuyên bố: "Ngay hôm nay ta sẽ xuất gia," rồi trở về thưa với vua: "Tâu Đại vương, con sẽ xuất gia." Vua dù đã dùng nhiều cách van xin nhưng không thể ngăn cản được, nên đã cho trang hoàng con đường dẫn đến chùa Asokārāma, cho hoàng tử mặc y phục lễ hội, cùng đoàn quân hộ tống đưa đến tự viện. Nghe tin "Phó vương sẽ xuất gia," rất nhiều vị Tỳ-kheo đã chuẩn bị sẵn y bát. Hoàng tử đi đến thiền thất, xuất gia với chính Trưởng lão Mahādhammarakkhita cùng với một trăm ngàn người khác. Còn số lượng những người xuất gia theo hoàng tử sau đó thì không thể đếm xuể. Hoàng tử xuất gia vào năm thứ tư sau khi vua đăng quang. Ngoài ra, vua còn có một người cháu gọi bằng cậu, là chồng của công chúa Saṅghamittā, tên là hoàng tử Aggibrahmā. Saṅghamittā đã sinh cho vị ấy một người con trai duy nhất. Khi nghe tin Phó vương xuất gia, vị ấy cũng đến gặp vua và xin: "Tâu Đại vương, con cũng muốn xuất gia." Được vua đồng ý: "Hãy xuất gia đi, này con," vị ấy đã xuất gia ngay trong ngày hôm đó.

Như vậy, những người đã xuất gia theo, đều là bậc Sát-đế-lỵ có uy thế lớn;

Trong đó, em trai của nhà vua, chính là Trưởng lão Tissa cần phải được biết đến.

Trưởng lão Tissa khi thấy vị quan hành động sai trái như vậy, Ngài nghĩ: "Vua chắc chắn không sai người đến giết các vị Trưởng lão; chắc chắn vị quan này đã hiểu sai ý vua," nên Ngài đi đến ngồi vào chỗ ngồi ngay cạnh vị quan đó. Vị quan nhận ra Trưởng lão nên không dám hạ đao, liền trở về báo với vua: "Tâu Đại vương, tôi đã chặt đầu bấy nhiêu vị Tỳ-kheo vì họ không chịu làm lễ Uposatha; nhưng khi đến lượt Trưởng lão Tissa, tôi phải làm gì đây?" Vừa nghe xong, vua thốt lên: "Trời ơi! Ta sai ngươi đi giết các Tỳ-kheo bao giờ đâu!" Ngay lập tức, vua cảm thấy như có lửa đốt trong người, liền đi đến tự viện hỏi các vị Trưởng lão: "Bạch các Ngài, vị quan này đã làm việc đó mà không có lệnh của con, tội lỗi này thuộc về ai?" Một số Trưởng lão nói: "Hắn làm theo lời của Ngài, nên tội này thuộc về Ngài." Một số khác nói: "Tội này thuộc về cả hai." Có

những vị lại hỏi: "Tâu Đại vương, Ngài có ý định rằng 'hắn hãy đi giết các Tỳ-kheo' hay không?" "Bạch các Ngài, không có. Con có ý định thiện lành là muốn Tăng đoàn hòa hợp thực hiện lễ Uposatha." "Nếu Ngài có ý định thiện lành, thì Ngài không có tội, tội đó thuộc về vị quan." Vua vẫn còn phân vân, liền hỏi: "Bạch các Ngài, liệu có vị Tỳ-kheo nào có thể giúp con giải tỏa sự phân vân này và hộ trì giáo pháp không?" "Tâu Đại vương, có Trưởng lão Moggaliputta Tissa; Ngài là bậc có khả năng giải tỏa sự phân vân cho Ngài và hộ trì giáo pháp." Ngay ngày hôm đó, vua sai bốn vị pháp sư, mỗi vị có một ngàn Tỳ-kheo tháp tùng, và bốn vị quan, mỗi vị có một ngàn người tháp tùng, đi thỉnh Trưởng lão: "Xin hãy mời Trưởng lão về đây." Họ đi nhưng Trưởng lão không đến. Lần thứ hai, vua lại sai tám vị pháp sư và tám vị quan, mỗi vị có hàng ngàn người tháp tùng: "Hãy thưa rằng 'Tâu Ngài, đại vương thỉnh mời' rồi hãy đưa Ngài về." Họ cũng thưa như vậy, nhưng lần thứ hai Trưởng lão vẫn không đến. Vua hỏi các vị Tỳ-kheo: "Bạch các Ngài, con đã sai người đi hai lần, tại sao Trưởng lão không đến?" "Tâu Đại vương, vì họ thưa 'Đại vương thỉnh mời' nên Ngài không đến. Nhưng nếu nói thế này thì Ngài sẽ đến: 'Bạch Ngài, giáo pháp đang suy sụp, xin Ngài hãy là bậc trợ thủ để chúng con hộ trì giáo pháp'." Sau đó, vua nói theo cách ấy và sai mười sáu vị pháp sư cùng mười sáu vị quan, mỗi vị có hàng ngàn người tháp tùng đi thỉnh. Vua còn hỏi các vị Tỳ-kheo: "Bạch các Ngài, Trưởng lão tuổi đã cao hay còn trẻ?" "Tâu Đại vương, Ngài đã cao tuổi." "Bạch các Ngài, liệu Ngài sẽ đi bằng xe kéo hay cáng?" "Tâu Đại vương, Ngài sẽ không đi bằng những thứ đó." "Bạch các Ngài, Trưởng lão đang sống ở đâu?" "Tâu Đại vương, ở vùng thượng nguồn sông Hằng." Vua ra lệnh: "Này các khanh, vậy thì hãy kết các con thuyền lại thành bè, thỉnh Trưởng lão ngồi lên đó, bố trí bảo vệ ở cả hai bên bờ rồi đưa Trưởng lão về đây." Các vị Tỳ-kheo và các vị quan đã đi đến chỗ Trưởng lão và truyền đạt lời thỉnh cầu của nhà vua.

Thượng tọa sau khi nghe xong, suy xét rằng: ‘‘Ta xuất gia với tâm nguyện sẽ hộ trì Giáo pháp ngay từ ban đầu. Nay thời điểm ấy đã đến cho ta’’, rồi ngài cầm lấy tấm tọa cụ bằng da và đứng dậy. Khi ấy, vào lúc ban đêm, đức vua nằm mộng thấy rằng: ‘‘Ngày mai vị Thượng tọa sẽ đến thành Pāṭaliputta.’’ Giấc mộng ấy như sau: ‘‘Một thợ chúa bạch tượng đi đến, từ trên đầu đức vua mà vuốt xuống rồi nắm lấy tay hữu.’’ Ngày hôm sau, đức vua hỏi các vị đoán mộng rằng: ‘‘Ta đã thấy giấc mộng như thế, điều gì sẽ xảy đến cho ta?’’ Một vị trong số đó thưa rằng: ‘‘Tâu Đại vương, một bậc Sa-môn cao quý như thợ chúa sẽ nắm lấy tay hữu của Ngài.’’ Ngay khi ấy, đức vua nghe tin rằng: ‘‘Thượng tọa đã đến’’, liền đi đến bờ sông Gaṅgā, lội xuống nước dâng lên ngang gối để đón Thượng tọa, và khi Thượng tọa bước xuống từ thuyền, đức vua đã đưa tay ra.

Thượng tọa đã nắm lấy tay hữu của đức vua. Thấy vậy, các vệ binh cầm kiếm nghĩ rằng: ‘‘Chúng ta sẽ chém đầu vị Thượng tọa này’’, rồi rút kiếm ra khỏi vỏ. Tại sao vậy? Vì đó là luật lệ trong hoàng gia rằng: ‘‘Kẻ nào nắm tay đức vua thì phải bị chém đầu bằng kiếm.’’ Đức vua chỉ nhìn thấy cái bóng (của những thanh kiếm) liền phán rằng: ‘‘Trước đây ta đã không tìm thấy sự an lạc vì lỗi lầm đối với các Tỳ-kheo, chớ có phạm lỗi lầm với Thượng tọa.’’ Nhưng tại sao Thượng tọa lại nắm tay đức vua? Vì đức vua đã cho người thỉnh ngài đến để hỏi các nghi vấn, nên ngài nắm tay với tâm niệm rằng: ‘‘Đây là đệ tử của ta.’’

Đức vua cung thỉnh Thượng tọa về ngự uyển của mình, cho binh lính bao quanh ba vòng canh gác bên ngoài, tự mình rửa chân cho Thượng tọa, xức dầu, rồi ngồi xuống bên cạnh Thượng tọa mà suy xét để thử nghiệm rằng: ‘‘Liệu Thượng tọa có đủ khả năng giải tỏa sự nghi ngờ của ta, dàn xếp vụ việc phát sinh và hộ trì Giáo pháp hay không?’’ nên đã thưa rằng: ‘‘Bạch Ngài, con muốn được chiêm ngưỡng một thần thông.’’ Thượng tọa hỏi: ‘‘Tâu Đại vương, Ngài muốn chiêm ngưỡng thần thông nào?’’ Đức vua thưa: ‘‘Bạch Ngài, là sự động đất.’’ Thượng tọa hỏi: ‘‘Tâu Đại vương, Ngài muốn thấy sự động đất toàn phần hay sự động đất từng phần?’’ Đức vua hỏi: ‘‘Bạch Ngài, trong hai điều ấy, điều nào khó làm hơn?’’ Thượng tọa hỏi: ‘‘Tâu Đại vương, như một cái chậu bằng đồng đầy nước, làm cho toàn bộ nước rúng động khó hơn, hay làm cho một nửa nước rúng động khó hơn?’’ Đức vua thưa: ‘‘Bạch Ngài, làm cho một nửa khó hơn.’’ Thượng tọa nói: ‘‘Cũng vậy, tâu Đại vương, động đất từng phần là việc khó làm hơn.’’ Đức vua thưa: ‘‘Nếu vậy, bạch Ngài, con xin được xem động đất từng phần.’’ Thượng tọa nói: ‘‘Nếu vậy, tâu Đại vương, trong phạm vi một do-tuần, ở phía Đông hãy đặt một chiếc xe sao cho một bánh xe đè lên ranh giới; ở phía Nam hãy đặt một con ngựa sao cho hai chân đè lên ranh giới; ở phía Tây hãy đặt một người đứng đè một chân lên ranh giới; ở phía Bắc hãy đặt một chậu nước sao cho một nửa chậu nằm trên ranh giới.’’ Đức vua đã cho thực hiện đúng như vậy. Thượng tọa nhập vào Tầng thiền thứ tư làm cơ sở cho thần thông, sau khi xuất thiền, ngài phát nguyện rằng: ‘‘Hãy để đức vua nhìn thấy’’, rồi làm cho mặt đất trong phạm vi một do-tuần rung chuyển. Ở phía Đông, chỉ có bánh xe nằm trong ranh giới của chiếc xe là rung chuyển, phần còn lại không rung chuyển. Tương tự như vậy, ở phía Nam và phía Tây, chỉ có những chân của con ngựa và người nằm trong ranh giới là rung chuyển, cùng với một nửa thân mình của họ. Ở phía Bắc, cũng chỉ có một nửa lượng nước trong chậu nằm trong ranh giới là rung chuyển, phần còn lại vẫn bất động. Đức vua nhìn thấy thần thông ấy, liền đi đến kết luận rằng: ‘‘Nay Thượng tọa đã có thể hộ trì Giáo pháp’’, rồi hỏi về sự hối lỗi của mình: ‘‘Bạch Ngài, con đã sai một vị đại thần

rằng: 'Hãy đi đến tu viện, dàn xếp vụ việc và tổ chức lễ Uposatha', vị ấy đi đến tu viện và đã sát hại ngần ấy vị Tỳ-kheo, tội lỗi đó thuộc về ai?''

Thượng tọa hỏi: ''Tâu Đại vương, Ngài có tác ý rằng 'Vị này hãy đi đến tu viện và giết các Tỳ-kheo' hay không?'' Đức vua thưa: ''Bạch Ngài, không có.'' Thượng tọa nói: ''Tâu Đại vương, nếu Ngài không có tác ý như vậy, thì Ngài không có tội.'' Sau đó, Thượng tọa làm cho đức vua hiểu rõ ý nghĩa này bằng bài kinh này: ''Này các Tỳ-kheo, Ta gọi tác ý là nghiệp. Sau khi có tác ý, người ta mới thực hiện nghiệp qua thân, khẩu và ý.''

Để làm sáng tỏ ý nghĩa đó, ngài đã dẫn ra chuyện Tiền thân Tittira: ''Tâu Đại vương, trong quá khứ, chim đa đa mồi đã hỏi vị đạo sĩ rằng:

'Một thân quyến của chúng tôi đang ngồi đó, có nhiều người kéo đến;

Vì duyên theo nghiệp mà họ bị dính bẫy, tâm tôi đang nghi ngại về việc ấy.'

Vị đạo sĩ nói: 'Thế nhưng con có tác ý rằng mong cho những loài chim này đi đến vì nghe tiếng kêu và thấy hình dáng của con rồi bị bắt hay bị giết hay không?' Chim đa đa thưa: 'Bạch Ngài, không có.' Khi ấy, vị đạo sĩ làm cho nó hiểu rằng: 'Nếu con không có tác ý, thì không có tội; vì chỉ người có tác ý mới chạm phải tội lỗi, người không có tác ý thì không.'

'Nghiệp không chạm đến người không có ác ý;

Tội lỗi không bám nhiễm vào người thiện lành, không có mong cầu ác.'''

Sau khi làm cho đức vua hiểu rõ như vậy, Thượng tọa lưu lại tại ngự uyển của vua trong bảy ngày và truyền dạy giáo lý cho đức vua. Vào ngày thứ bảy, đức vua cho triệu tập Tăng chúng tại chùa Asokārāma, cho dựng các bức màn vây quanh, đức vua ngồi bên trong các bức màn ấy, cho tách riêng các Tỳ-kheo có cùng quan điểm thành từng nhóm, rồi gọi từng nhóm Tỳ-kheo vào hỏi rằng: ''Đức Chánh Biến Tri thuyết dạy điều gì?'' Khi ấy, những người theo thuyết Thường trú nói rằng: ''Ngài thuyết Thường trú.'' Những người theo thuyết Thường trú một phần... (như trên)... thuyết Hữu biên vô biên... thuyết Ngụy biện... thuyết Vô nhân... thuyết Hữu tưởng... thuyết Vô tưởng... thuyết Phi tưởng phi phi tưởng... thuyết Đoạn diệt... thuyết Niết-bàn hiện tại, họ nói rằng: ''Ngài thuyết Niết-bàn hiện tại.'' Đức vua vì đã được học giáo lý từ trước nên nhận biết rằng: ''Đây không phải là các Tỳ-kheo, đây là những kẻ ngoại đạo'', liền ban cho họ y phục trắng và bắt hoàn tục. Tất cả bọn họ có sáu mươi ngàn

người.

Sau đó, đức vua cho gọi các Tỳ-kheo khác vào hỏi: ‘‘Bạch các Ngài, đức Chánh Biến Tri thuyết dạy điều gì?’’ Các vị đáp: ‘‘Tâu Đại vương, Ngài là bậc thuyết Phân tích (Vibhajjavādī).’’ Khi nghe vậy, đức vua hỏi Thượng tọa: ‘‘Bạch Ngài, đức Chánh Biến Tri là bậc thuyết Phân tích phải không?’’ Thượng tọa đáp: ‘‘Phải, tâu Đại vương.’’ Khi đó đức vua bạch rằng: ‘‘Bạch Ngài, nay Giáo pháp đã thanh tịnh; xin Tăng chúng hãy thực hiện lễ Uposatha’’, rồi ngài ban lệnh bảo vệ và trở về kinh thành.

Tăng chúng đã hòa hợp tụ hội và thực hiện lễ Uposatha. Trong buổi tụ hội đó có sáu triệu vị Tỳ-kheo. Tại đại hội ấy, Thượng tọa Moggaliputta Tissa đã thuyết bộ Thuyết Sự (Kathāvatthu) để đập tan các tà thuyết. Sau đó, ngài tuyển chọn ra một ngàn vị Tỳ-kheo trong số sáu triệu vị, là những bậc thông suốt Tam tạng, đắc các Pháp phân tích, có Tam minh, v.v... rồi cũng giống như Thượng tọa Mahākassapa và Thượng tọa Yasa con của Kākaṇḍaka đã kết tập Pháp và Luật; ngài cũng đã kết tập Pháp và Luật, tẩy sạch mọi uế nhiễm của Giáo pháp và thực hiện cuộc Kết tập lần thứ ba. Khi kết thúc cuộc kết tập, mặt đất đã rung chuyển theo nhiều cách. Cuộc kết tập này hoàn tất trong chín tháng. Như có lời nói trong thế gian rằng:

Vì được thực hiện bởi một ngàn vị Tỳ-kheo, nên được gọi là Cuộc kết tập của ngàn vị;

Và tiếp nối sau hai cuộc trước, nên được gọi là Cuộc kết tập lần thứ ba.

Đây là cuộc Kết tập lần thứ ba.

Và để trả lời cho câu hỏi ‘‘Ai đã mang Giáo pháp đến’’ mà chúng tôi đã nói rằng: ‘‘Trước tiên tại Ấn Độ (Jambudīpa), bắt đầu từ Thượng tọa Upāli, Giáo pháp được truyền thừa qua các đời sư trưởng cho đến cuộc Kết tập lần thứ ba. Đây là dòng truyền thừa các sư trưởng:

Upāli, Dāsaka, Soṇaka, Siggava;

Và Tissa Moggaliputta, năm vị này là bậc chiến thắng.

Họ đã mang Luật tạng không gián đoạn theo dòng truyền thừa tại Ấn Độ vinh hiển;

Cho đến cuộc Kết tập lần thứ ba.’’

Ý nghĩa của đoạn này đã được hiển thị rõ.

Sau cuộc Kết tập lần thứ ba, Giáo pháp đã được mang đến hòn đảo này (Lanka) bởi Thượng tọa Mahinda và những vị khác. Sau khi tiếp nhận từ ngài Mahinda, Giáo pháp được truyền thừa qua các vị như Thượng tọa Ariṭṭha. Từ đó cho đến tận ngày nay, cần phải hiểu rằng Giáo pháp được truyền thừa qua dòng các vị sư trưởng vốn là đệ tử của các vị ấy. Như các bậc tiền bối đã nói:

Từ đó có Mahinda, Iṭṭiya, Uttiya, Sambala;

Và vị hiền trí tên là Bhaddanāma.

Những bậc đại trí này, từ Ấn Độ đã đến đây;

Họ đã truyền dạy Luật tạng và Kinh tạng tại đảo Tambapaṇṇi.

Họ đã dạy năm bộ Nikāya và bảy bộ Thuật ngữ (Abhidhamma);

Sau đó là vị tuệ mẫn Ariṭṭha và vị hiền trí Tissadatta.

Vị thông thạo Kāḷasumana, vị Thượng tọa tên Dīgha;

Và vị hiền trí Dīghasumana.

Lại có Kāḷasumana, Thượng tọa Nāga và Buddharakkhita;

Thượng tọa Tissa tuệ mẫn, vị hiền trí Devathera.

Lại có Sumana tuệ mẫn, thông thạo về Luật tạng;

Vị đa văn Cūḷanāgo, uy dũng như thợ chúa khó ai khuất phục.

Vị tên Dhammapālita, được tôn kính tại vùng Rohaṇa;

Đệ tử của ngài là bậc đại trí, tên Khema, bậc thông suốt Tam tạng.

Vị ấy chói sáng về trí tuệ như chúa các vì sao trên đảo;

Cùng vị tuệ mẫn Upatissa, và Phussadeva bậc đại thuyết giả.

Lại có Sumana tuệ mẫn, vị đa văn tên Puppha;

Bậc đại thuyết giả Mahāsiva, thông thạo mọi nơi trong Tam tạng.

Lại có Upāli tuệ mẫn, thông thạo về Luật tạng;

Mahānāga bậc đại trí, am tường dòng dõi Chánh pháp.

Lại có Abhaya tuệ mẫn, thông thạo mọi nơi trong Tam tạng;

Và Thượng tọa Tissa tuệ mẫn, thông thạo về Luật tạng.

Đệ tử của ngài là bậc đại trí, tên Puppha, bậc đa văn;

Người hộ trì Giáo pháp, an trú tại Ấn Độ.

Cūḷābhaya tuệ mẫn, thông thạo về Luật tạng;

Thượng tọa Tissa tuệ mẫn, am tường dòng dõi Chánh pháp.

Cūḷadeva tuệ mẫn, thông thạo về Luật tạng;

Thượng tọa Siva tuệ mẫn, thông thạo mọi nơi trong Luật tạng.

Những bậc đại trí này, bậc hiểu biết Luật, bậc am tường Đạo;

Đã hoằng dương Luật tạng và Kinh tạng tại đảo Tambapaṇṇi.

Đây là thứ tự của câu chuyện: Tương truyền Thượng tọa Moggaliputta Tissa sau khi thực hiện cuộc Kết tập lần thứ ba này đã suy nghĩ rằng: ‘‘Trong tương lai, Giáo pháp sẽ được thiết lập vững chắc ở phương nào?’’ Khi ngài quán sát, ngài thấy rằng: ‘‘Giáo pháp sẽ được thiết lập vững chắc ở các vùng biên địa.’’ Ngài đã giao trọng trách cho từng vị Tỳ-kheo và cử các vị ấy đến các vùng khác nhau. Ngài cử Thượng tọa Majjhantika đến vùng Kasmīra-Gandhāra và bảo: ‘‘Con hãy đến vùng đó và thiết lập Giáo pháp tại đó.’’ Ngài cũng nói tương tự và cử Thượng tọa Mahādeva đến vùng Mahiṃsakamaṇḍala. Thượng tọa Rakkhita đến vùng Vanavāsi. Thượng tọa Yonaka Dhammarakkhita đến vùng Aparantaka. Thượng tọa Mahādhammarakkhita đến vùng Mahāraṭṭha. Thượng tọa Mahārakkhita đến vùng Yonaka. Thượng tọa Majjhima đến vùng Tuyết Sơn (Himavanta). Thượng tọa Soṇa và Thượng tọa Uttara đến vùng Suvaṇṇabhūmi (Đất Vàng). Ngài cử đệ tử thân cận là Thượng tọa Mahinda cùng với các Thượng tọa Iṭṭiya, Uttiya, Sambala và Bhaddasāla đến đảo Tambapaṇṇi và bảo: ‘‘Các con hãy đến đảo Tambapaṇṇi và thiết lập Giáo pháp tại đó.’’ Tất cả các vị khi đi đến các phương ấy đều đi theo nhóm năm vị, vì nghĩ rằng: ‘‘Ở các vùng biên địa, một nhóm năm vị là đủ để thực hiện các nghiệp vụ xuất gia

(Upasampadā).''

Vào thời điểm đó, tại vùng Kasmīra-Gandhāra, vào lúc lúa chín, một vị Long vương tên Aravāḷa đã làm mưa đá rơi xuống, cuốn trôi mùa màng và đổ ra biển lớn. Thượng tọa Majjhantika từ thành Pāṭaliputta bay lên không trung, hạ xuống trên hồ Aravāḷa vùng Tuyết Sơn, rồi đi kinh hành, đứng, ngồi và nằm trên mặt hồ Aravāḷa. Các thanh niên rồng thấy vậy liền báo với Long vương Aravāḷa rằng: ''Tâu Đại vương, có một kẻ trọc đầu, mặc y vá víu bằng vải nhuộm màu vàng, đang làm ô uế nước của chúng ta.'' Long vương lập tức bị cơn giận chế ngự, đi ra thấy Thượng tọa, không chịu nổi sự xúc phạm, đã tạo ra nhiều hiện tượng kinh khủng trên không trung. Từ các phía, những luồng gió mạnh thổi tới, cây cối gãy đổ, các đỉnh núi rơi xuống, mây gầm, chớp giật, sấm sét đánh vang, bầu trời như nứt ra khiến nước đổ xuống ào ạt. Những con rồng con với hình dạng đáng sợ tụ tập lại. Bản thân Long vương cũng phun khói, phun lửa, phóng ra những cơn mưa vũ khí. Hắn đe dọa Thượng tọa bằng những lời thô ác như: ''Kẻ đầu trọc mặc y vá víu này là ai?'' v.v... Hắn ra lệnh cho lực lượng rồng rằng: ''Hãy đến đây, bắt lấy, giết đi, tống khứ tên Sa-môn này.'' Thượng tọa dùng thần lực của mình đẩy lùi tất cả những điều kinh khủng đó và nói với Long vương rằng:

Dù cho cả thế gian cùng với chư Thiên, đi đến để đe dọa ta;

Cũng không đủ khả năng để gây ra sự sợ hãi kinh hoàng cho ta.

Này Long vương, dù cho ngươi có nhấc bổng cả mặt đất này;

Cùng với đại dương và núi non, rồi ném lên người ta.

Ngươi cũng chẳng thể gây ra sự sợ hãi kinh hoàng cho ta;

Ngược lại, hỡi chúa tể loài rồng, chỉ có ngươi là chịu sự khốn đốn mà thôi.

Khi nghe vậy, Long vương bị khuất phục thần thông, nỗ lực trở nên vô hiệu, cảm thấy khổ sở và sầu muộn. Thượng tọa đã thuyết giảng Pháp thoại phù hợp với lúc đó để chỉ dẫn, khích lệ, làm cho nhiệt tâm và phấn chấn, rồi thiết lập Long vương cùng với tám mươi bốn ngàn con rồng vào Tam bảo và Ngũ giới. Nhiều vị Dạ-xoa, Càn-thác-bà và Cưu-bàn-trà khác sống ở vùng Tuyết Sơn khi nghe Pháp thoại của Thượng tọa cũng đã thiết lập vào Tam bảo và giới hạnh. Dạ-xoa Pañcaka cùng với vợ là Dạ-xoa nữ và năm trăm người con cũng đắc quả dự lưu. Sau đó, Thượng tọa Majjhantika đã nhắc nhở tất cả các loài Rồng, Dạ-

xoa, La-sát rằng:

Đừng tạo ra lòng sân hận nữa, từ nay trở đi đừng như trước kia;

Đừng phá hoại mùa màng, vì các chúng sinh đều mong cầu hạnh phúc;

Hãy thực hành lòng từ đối với muôn loài, để con người được sống an vui.

Tất cả bọn họ thưa ''Bạch Ngài, vâng ạ'' rồi chấp hành đúng theo lời giáo giới. Ngay ngày hôm đó cũng là dịp cúng tế của Long vương. Long vương liền cho mang bảo tọa của mình ra và sắp đặt cho Thượng tọa. Thượng tọa ngồi trên bảo tọa. Long vương đứng bên cạnh cầm quạt hầu Thượng tọa. Vào lúc đó, dân chúng vùng Kasmīra-Gandhāra đi đến thấy Thượng tọa liền nghĩ rằng: ''Thượng tọa có đại thần lực hơn cả Long vương của chúng ta'', nên đã đảnh lễ và ngồi xuống bên cạnh Thượng tọa. Thượng tọa thuyết kinh Ví dụ con rắn (Āsīvisopama Sutta). Khi kết thúc bài kinh, có tám mươi ngàn chúng sinh đắc Pháp, một trăm ngàn gia đình có người xuất gia. Từ đó về sau, vùng Kasmīra-Gandhāra cho đến tận ngày nay luôn chói sáng màu y vàng, gió hiền hòa của các bậc tiên nhân luôn thổi tới.

Bậc tiên nhân Majjhantika khi ấy đã đi đến Kasmīra-Gandhāra;

Sau khi hàng phục rồng dữ, ngài đã giải thoát cho nhiều người khỏi xiềng xích.

Thượng tọa Mahādeva cũng đi đến vùng Mahiṃsakamaṇḍala và thuyết kinh Thiên sứ (Devadūta Sutta). Khi kết thúc bài kinh, bốn mươi ngàn chúng sinh đắc Pháp nhãn, và cũng đúng bốn mươi ngàn người đã xuất gia.

Ngài Mahādeva với đại thần lực, sau khi đi đến vùng Mahiṃsa;

Đã cảnh tỉnh bằng các Thiên sứ và giải thoát cho nhiều người khỏi xiềng xích.

Thượng tọa Rakkhita đi đến vùng Vanavāsi, đứng trên không trung và thuyết giảng về Vô thủy (Anamatagga) để làm cho dân chúng Vanavāsi khởi tâm tịnh tín. Khi kết thúc bài giảng, có sáu mươi ngàn chúng sinh đắc Pháp. Khoảng ba mươi bảy ngàn người xuất gia, năm trăm ngôi chùa được thiết lập. Như vậy ngài đã thiết lập Giáo pháp tại đó.

Thượng tọa Rakkhita với đại thần lực, sau khi đi đến vùng Vanavāsi;

Đứng trên không trung tại đó, ngài đã thuyết giảng về Vô thủy.

Thượng tọa Yonaka Dhammarakkhita cũng đi đến vùng Aparantaka, dùng bài kinh Ví dụ đống lửa (Aggikkhandhopama Suttanta) làm cho dân chúng Aparantaka khởi tâm tịnh tín và cho bảy mươi ngàn chúng sinh uống nước cam lộ của Pháp. Chỉ riêng từ các gia đình Sát-đế-lỵ đã có một ngàn nam nhân xuất gia, và hơn sáu ngàn nữ nhân. Như vậy ngài đã thiết lập Giáo pháp tại đó.

Sau khi thâm nhập vùng Aparanta, ngài Yonaka Dhammarakkhita;

Đã làm cho nhiều người khởi tâm tịnh tín bằng kinh Ví dụ đống lửa.

Thượng tọa Mahādhammarakkhita đi đến vùng Mahāraṭṭha, dùng chuyện Tiền thân Mahānārada Kassapa làm cho dân chúng Mahāraṭṭha khởi tâm tịnh tín và thiết lập tám mươi bốn ngàn chúng sinh vào Đạo và Quả. Mười ba ngàn người đã xuất gia. Như vậy ngài đã thiết lập Giáo pháp tại đó.

Bậc tiên nhân Mahādhammarakkhita ấy, sau khi đi đến vùng Mahāraṭṭha;

Đã thuyết giảng chuyện Tiền thân và làm cho đại chúng khởi tâm tịnh tín.

Thượng tọa Mahārakkhita đi đến vùng Yonaka, dùng kinh Kāḷakārāma (Kāḷakārāma Suttanta) làm cho thế giới Yonaka khởi tâm tịnh tín và ban tặng sự trang sức bằng Đạo và Quả cho một trăm bảy mươi ngàn chúng sinh. Có mười ngàn người đã xuất gia dưới sự hướng dẫn của ngài. Như vậy ngài cũng đã thiết lập Giáo pháp tại đó.

Bậc tiên nhân Mahārakkhita khi ấy đã đi đến vùng Yonaraṭṭha;

Ngài đã làm cho những người Yonaka khởi tâm tịnh tín bằng kinh Kāḷakārāma.

Thượng tọa Majjhima cùng với Thượng tọa Kassapagotta, Thượng tọa Aḷakadeva, Thượng tọa Dundubhissara và Thượng tọa Mahādeva đi đến vùng Tuyết Sơn, dùng kinh Chuyển Pháp Luân (Dhammacakkappavattana Suttanta) làm cho vùng đó khởi tâm tịnh tín và giúp cho tám mươi triệu chúng sinh đắc được châu báu Đạo Quả. Cả năm vị Thượng tọa đã làm cho năm vùng lãnh thổ khởi tâm tịnh tín. Dưới sự hướng dẫn của mỗi vị có khoảng một trăm ngàn người xuất gia. Như vậy các ngài đã thiết lập Giáo pháp tại đó.

Thượng tọa Majjhima đã đi đến và làm cho vùng Tuyết Sơn khởi tâm tịnh tín;

Bằng cách thuyết giảng kinh Chuyển Pháp Luân cho đoàn quân Dạ-xoa.

Thượng tọa Soṇa cùng với Thượng tọa Uttara đi đến vùng Suvaṇṇabhūmi. Vào lúc đó, có một con La-sát nữ từ đại dương đi lên bắt ăn thịt các đứa trẻ mới sinh trong hoàng gia. Ngay ngày hôm đó cũng có một đứa trẻ vừa sinh ra trong hoàng gia. Dân chúng thấy Thượng tọa liền nghĩ rằng: ''Đây là đồng bọn của các La-sát'', nên cầm vũ khí đi đến định tấn công Thượng tọa. Thượng tọa hỏi: ''Tại sao các người lại cầm vũ khí đi đến?'' Họ nói: ''Mỗi khi có trẻ con sinh ra trong hoàng gia là bị các La-sát ăn thịt, các người là đồng bọn của chúng.'' Thượng tọa nói: ''Chúng ta không phải đồng bọn của La-sát, chúng ta là các Sa-môn đã từ bỏ sát sinh... (như trên)... từ bỏ uống rượu, chỉ ăn một bữa, có giới hạnh, có thiện pháp.'' Ngay lúc đó, con La-sát nữ cùng tùy tùng từ đại dương đi lên nghĩ rằng: ''Đứa trẻ đã sinh ra trong hoàng gia, ta sẽ ăn thịt nó.'' Dân chúng thấy vậy liền kêu thét lên vì sợ hãi: ''Bạch Ngài, con La-sát đang đi đến kìa.'' Thượng tọa hóa hiện ra những thân hình gấp đôi các La-sát, bao vây con La-sát nữ cùng thuộc hạ của nó vào giữa và chắn cả hai phía. Con La-sát cùng thuộc hạ nghĩ rằng: ''Chắc chắn nơi này đã bị những kẻ này chiếm giữ. Chúng ta sẽ trở thành mồi cho họ mất thôi.'' Tất cả các La-sát sợ hãi bỏ chạy thục mạng. Thượng tọa làm cho chúng chạy đi mất dạng rồi thiết lập sự bảo vệ xung quanh hòn đảo. Vào lúc đó, ngài dùng kinh Phạm Võng (Brahmajāla Suttanta) làm cho đám đông đang tụ tập khởi tâm tịnh tín và thiết lập họ vào Tam bảo và Ngũ giới. Tại đây có sáu mươi ngàn chúng sinh đắc Pháp. Ba ngàn năm trăm con em các gia đình nam nhân xuất gia, và một ngàn năm trăm con em các gia đình nữ nhân. Như vậy ngài đã thiết lập Giáo pháp tại đó. Từ đó về sau, người ta đều đặt tên cho những đứa trẻ sinh ra trong hoàng gia là Soṇuttara.

Hai vị Soṇa và Uttara với đại thần lực, sau khi đi đến Suvaṇṇabhūmi;

Đã đánh đuổi lũ quỷ và thuyết giảng kinh Phạm Võng.

Thượng tọa Mahinda được Thầy tế độ và Tăng chúng yêu cầu rằng: ''Hãy đi đến đảo Tambapaṇṇi và thiết lập Giáo pháp'', ngài suy xét: ''Liệu nay đã là thời điểm thích hợp để ta đi đến đảo Tambapaṇṇi chưa?'' Khi xem xét, ngài thấy rằng: ''Vẫn chưa phải lúc.'' Ngài đã thấy điều gì mà nghĩ như vậy? Đó là vì vua Muṭasiva đã già yếu. Sau đó ngài nghĩ: ''Đức vua này đã già, không thể nương tựa vào vị này để hoằng dương Giáo pháp. Nay con trai của vua là Devānampiyatissa sắp cai trị vương quốc. Nương tựa vào vị đó mới có thể hoằng dương Giáo pháp. Vậy trong khi chờ đợi thời điểm ấy đến, ta hãy đi thăm thân quyến. Biết đâu sau này chúng ta có trở lại vùng này nữa hay không.'' Ngài suy nghĩ như vậy, đảnh lễ Thầy tế độ và Tăng chúng, rời khỏi chùa Asokārāma cùng với bốn vị Thượng tọa là Iṭṭiya, v.v..., cùng với Sa-di Sumana

(con trai của bà Saṅghamittā) và cư sĩ Bhaṇḍuka. Ngài đi du hành trong vùng Dakkhiṇāgiri quanh thành Rājagaha, thăm hỏi thân quyến và trải qua sáu tháng tại đó. Sau đó, ngài lần lượt đi đến thành Vedisa, nơi cư ngụ của mẹ ngài. Tương truyền khi vua Asoka còn là hoàng tử, nhận được lãnh địa và đang trên đường đến thành Ujjeni, ông đã ghé qua thành Vedisa và kết duyên với con gái của một vị trưởng giả Vedisa. Bà đã thụ thai ngay ngày hôm đó và sinh ra hoàng tử Mahinda tại thành Ujjeni. Khi hoàng tử được mười bốn tuổi, đức vua lên ngôi. Vào thời điểm Thượng tọa đến, mẹ ngài đang sống tại nhà thân quyến. Vì vậy mới nói: ‘‘Sau đó, ngài lần lượt đi đến thành Vedisa, nơi cư ngụ của mẹ ngài.’’

Khi thấy Thượng tọa đã đến, vương phi mẫu thân của Thượng tọa đã cúi đầu đảnh lễ dưới chân ngài, dâng cúng thực phẩm và thỉnh Thượng tọa lên ngôi đại tự Vedisagiri do bà tự xây dựng. Thượng tọa ngồi trong ngôi chùa đó và suy xét: ‘‘Công việc cần làm của chúng ta tại đây đã hoàn tất, liệu nay đã là lúc để đi đến đảo Laṅkā chưa?’’ Sau đó ngài nghĩ: ‘‘Hãy để vua Devānampiyatissa hưởng nhận vương quyền do phụ vương ta gửi đến đã, hãy để vị ấy nghe về công đức của Tam bảo, và nhân dịp lễ hội, hãy để vị ấy rời kinh thành lên núi Missaka, khi đó chúng ta sẽ gặp vị ấy tại đó.’’ Sau đó ngài lưu lại tại đó thêm một tháng nữa. Khi tháng đó trôi qua, vào ngày Uposatha rằm tháng Jeṭṭhamūla, tất cả đã tụ họp lại và bàn bạc: ‘‘Liệu nay đã là lúc chúng ta khởi hành đi đến đảo Tambapaṇṇi chưa?’’ Như các bậc tiền bối đã nói:

Mahinda là tên gọi, khi ấy là vị Trưởng lão của nhóm;

Cùng Thượng tọa Iṭṭiya, Uttiya, Bhaddasāla và Sambala.

Sa-di Sumana có lục thông và đại thần lực;

Bhaṇḍuka là người thứ bảy trong số đó, một cư sĩ đã thấy chân lý (đắc quả);

Những bậc cao quý ấy đã cùng nhau bàn bạc nơi thanh vắng.

Khi ấy, Thiên chủ Sakka đi đến bên Thượng tọa Mahinda và nói: ‘‘Bạch Ngài, vua Muṭasiva đã băng hà; nay Đại vương Devānampiyatissa đang cai trị vương quốc. Đức Chánh Biến Tri cũng đã tiên tri về các Ngài rằng: 'Trong tương lai, Tỳ-kheo tên Mahinda sẽ làm cho đảo Tambapaṇṇi khởi tâm tịnh tín'. Vì vậy, bạch Ngài, nay là lúc để đi đến hòn đảo cao quý ấy; con cũng sẽ là người trợ giúp cho các Ngài.’’ Tại sao Thiên chủ Sakka lại nói như vậy? Tương truyền chính đức Thế Tôn khi còn ở dưới gốc cây Bồ-đề, dùng Phật nhãn quán sát thế gian, thấy được

sự thịnh vượng của hòn đảo này trong tương lai, nên đã thông báo ý nghĩa này và ra lệnh cho Sakka rằng: ''Khi ấy, ngươi cũng hãy là người trợ giúp.'' Vì vậy vị ấy mới nói như thế. Thượng tọa chấp nhận lời của Thiên chủ, rồi cùng với sáu người khác bay lên không trung từ núi Vedisaka, hạ xuống đỉnh núi Missaka ở phía Đông thành Anurādhapura. Nơi mà hiện nay người ta biết đến với tên gọi là núi Cetiyapabbata. Như các bậc tiền bối đã nói:

Sau khi ở tại núi Vedisagiri vùng Rājagaha trong ba mươi đêm;

Đã đến lúc khởi hành, chúng ta hãy đi đến hòn đảo tối thượng.

Các vị rời khỏi Ấn Độ, như những chúa thiên nga trên bầu trời;

Các vị Thượng tọa bay lên như thế và hạ xuống tại kinh đô tối thượng.

Ở phía trước kinh thành cao quý, trên ngọn núi như đám mây;

Họ hạ xuống đỉnh Sīlakūṭa, như những con thiên nga trên đỉnh núi.

Cần phải hiểu rằng, khi đến và thiết lập Giáo pháp tại đảo này, Thượng tọa Mahinda đang ở vào năm thứ hai trăm ba mươi sáu tính từ khi đức Chánh Biến Tri nhập Niết-bàn. Bởi vì đức Chánh Biến Tri nhập Niết-bàn vào năm thứ tám triều đại vua Ajātasattu. Ngay trong năm đó, Vijayakumāra, con trai của Sīhakumāra và là vị vua đầu tiên của đảo Tambapaṇṇi, đã đến đảo này và lập nơi cư ngụ cho con người. Vào năm thứ mười bốn triều đại vua Udayabhadda tại Ấn Độ, vua Vijaya tại đây băng hà. Vào năm thứ mười lăm triều đại vua Udayabhadda, vua Paṇḍuvāsudeva lên ngôi tại đảo này. Vào năm thứ hai mươi triều đại vua Nāgadāsaka tại Ấn Độ, vua Paṇḍuvāsudeva tại đây băng hà. Ngay trong năm đó, hoàng tử Abhaya lên ngôi tại đảo này. Vào năm thứ mười bảy triều đại vua Susunāga tại Ấn Độ, vua Abhaya tại đây tròn hai mươi năm trị vì. Sau đó, vào năm thứ hai mươi của vua Abhaya, vị phản loạn Paṇḍukābhaya đã chiếm đoạt vương quyền. Vào năm thứ mười sáu triều đại vua Kāḷāsoka tại Ấn Độ, vua Paṇḍukābhaya tại đây tròn mười bảy năm trị vì. Những năm đó cộng với một năm trước đó là mười tám năm. Vào năm thứ mười bốn triều đại vua Candagutta tại Ấn Độ, vua Paṇḍukābhaya băng hà. Vua Muṭasiva lên ngôi. Vào năm thứ mười bảy triều đại vua Asokadhammarāja tại Ấn Độ, vua Muṭasiva tại đây băng hà. Vua Devānampiyatissa lên ngôi. Sau khi đức Chánh Biến Tri nhập Niết-bàn, vua Ajātasattu trị vì hai mươi bốn năm. Vua Udayabhadda mười sáu năm, Anuruddha và Muṇḍa tám năm, Nāgadāsako hai mươi bốn năm, Susunāgo mười tám năm, con của vị ấy là vua Kāḷāsoko hai mươi tám năm, sau

đó mười người con của vị ấy là mười anh em vua trị vì hai mươi hai năm. Tiếp sau họ là chín đời vua Nanda cũng trị vì hai mươi hai năm, vua Candagutto hai mươi bốn năm, vua Bindusāro hai mươi tám năm. Cuối cùng, vua Asoka lên ngôi. Trước khi làm lễ đăng quang là bốn năm, vào năm thứ mười tám sau khi đăng quang, Thượng tọa Mahinda đã thiết lập Giáo pháp tại đảo này. Như vậy, theo dòng dõi các vị vua này, cần phải hiểu rằng: ‘‘Giáo pháp được thiết lập tại đảo này vào năm thứ hai trăm ba mươi sáu sau khi đức Chánh Biến Tri nhập Niết-bàn.’’

Vào ngày đó, tại đảo Tambapaṇṇi đang có lễ hội sao Jeṭṭhamūla. Đức vua cho loan báo lễ hội, ra lệnh cho các đại thần rằng: ‘‘Hãy tổ chức lễ hội’’, rồi cùng với bốn mươi ngàn người tùy tùng rời kinh thành đi đến núi Missaka để vui thú săn bắn. Khi ấy, một vị Thiên trú ngụ trên ngọn núi đó nghĩ rằng: ‘‘Ta sẽ làm cho đức vua thấy các vị Thượng tọa’’, nên đã hóa thành hình một con nai đỏ, đi lại gần đó như thể đang ăn cỏ và lá cây. Đức vua thấy vậy nghĩ rằng: ‘‘Thật không phải đạo khi bắn một con vật đang mất cảnh giác’’, nên đã khẩy dây cung. Con nai bắt đầu bỏ chạy theo đường Ambatthala. Đức vua đuổi theo sát nút và leo lên đỉnh Ambatthala. Con nai biến mất ở gần nơi các vị Thượng tọa đang đứng. Thượng tọa Mahinda thấy đức vua đang đi đến gần, liền phát nguyện rằng: ‘‘Chỉ để đức vua thấy một mình ta, đừng thấy những người khác’’, rồi gọi: ‘‘Này Tissa, này Tissa, hãy lại đây.’’ Đức vua nghe thấy liền nghĩ: ‘‘Trên hòn đảo này không một ai sinh ra mà dám gọi tên ta là 'Tissa' cả. Thế nhưng kẻ trọc đầu mặc y vá víu bằng vải nhuộm màu vàng này lại gọi tên ta, kẻ này là ai, là người hay không phải người?’’ Thượng tọa nói:

Tâu Đại vương, chúng tôi là các Sa-môn, là đệ tử của Pháp vương;

Vì lòng thương tưởng đối với Ngài, chúng tôi từ Ấn Độ đến đây.

Vào thời điểm đó, Đại vương Devānampiyatissa và vua Asokadhammarāja là những người bạn dù chưa từng gặp mặt. Nhờ vào phước báu của Đại vương Devānampiyatissa, tại chân núi Chātapabbata, trong một bụi tre, đã mọc lên ba thân tre có kích thước bằng trục xe - một tên là thân dây leo (Latāyaṭṭhi), một tên là thân hoa (Pupphayaṭṭhi), một tên là thân chim (Sakuṇayaṭṭhi). Trong đó, thân dây leo có màu bạc, những dây leo mọc quanh đó trông như được trang trí bằng vàng. Trên thân hoa thì có các loại hoa màu xanh, vàng, đỏ, trắng, đen hiện ra với cuống, cánh và nhị hoa được phân định rõ ràng. Trên thân chim thì có các loài chim như thiên nga, gà rừng, chim mạng sanh (Jīvajīvaka), v.v... cùng nhiều loài thú bốn chân hiện ra như thể đang còn sống. Điều này đã được nói

trong bộ Đảo Sử (Dīpavaṃsa) rằng:

Tại chân núi Chātapabbata, có ba thân tre;

Thân bạc trắng lệ, dây leo như vàng ròng.

Hoa trên thân hoa có màu sắc như thế nào (xanh, v.v...);

Thì các loài chim trên thân chim cũng có hình dáng y như vậy.

Từ đại dương cũng xuất hiện nhiều loại báu vật như ngọc trai, đá quý, lưu ly, v.v... Tại vùng Tambapaṇṇi đã xuất hiện tám loại ngọc trai: ngọc trai ngựa, ngọc trai voi, ngọc trai xe, ngọc trai quả am-ma-la, ngọc trai vòng tay, ngọc trai nhẫn, ngọc trai quả thù du, và ngọc trai thông thường. Đức vua đã mang những thân tre ấy và những viên ngọc trai ấy...

Vua Dhammāsoka gửi nhiều loại châu báu quý giá khác đến làm tặng phẩm cho vua Devānampiyatissa. Sau khi khởi tâm tịnh tín, vua Asoka đã gửi trả lại năm biểu tượng của vương quyền gồm: lọng trắng, quạt đuôi công, thanh gươm, khăn quấn đầu, đôi dép ngọc, cùng nhiều lễ vật khác dùng cho đại lễ đăng quang; cụ thể là: vỏ ốc tù và, nước sông Hằng, bình nước cát tường, vòng trang sức, bình nước nghi lễ, biểu tượng chữ vạn quay phải, cáng khiêng, thiếu nữ, muỗng vàng, đôi y phục không cần giặt, khăn lau tay, gỗ đàn hương vàng, đất sét màu bình minh, thuốc bôi mắt, quả bồ đào và quả mận rừng. Điều này cũng đã được thuyết lại trong tập Dīpavaṃsa (Đảo Sử) như sau:

“Quạt đuôi công, khăn quấn đầu, lọng trắng, thanh gươm và đôi dép;

Khăn choàng, vòng đeo tay quý giá, bình nước nghi lễ và biểu tượng chữ vạn.

Cáng khiêng, vỏ ốc, vòng trang sức, bộ y phục thượng hạng không cần giặt;

Mâm vàng, muỗng vàng và chiếc khăn lau tay vô giá.

Nước từ hồ Anotatta, thiếu nữ, gỗ đàn hương vàng thượng hạng;

Đất sét màu bình minh và thuốc bôi mắt do loài Rồng dâng cúng.

Quả bồ đào, quả mận rừng, những linh dược vô giá;

Một trăm sáu mươi cỗ xe lúa sālī hương thơm do loài vẹt mang đến;

Được tạo nên từ phước nghiệp, bậc được gọi tên là Asoka đã gởi tặng."

Không chỉ gửi tặng những lễ vật vật chất này, nghe truyền rằng ngài còn gửi cả món quà tặng về Chánh Pháp rằng:

"Tôi đã quy y Phật, quy y Pháp và quy y Tăng;

Tôi đã xác nhận tư cách ưu-bà-di trong giáo pháp của con bậc Thích Ca.

Nơi ba thực thể tối thượng này, trong giáo pháp của bậc Chiến Thắng;

Ngài cũng hãy làm cho tâm được tịnh tín, hãy đi đến sự quy y bằng đức tin."

Vị vua ấy (Tissa), vào ngày đó, đã được làm lễ đăng quang lần thứ hai bằng các lễ vật đăng quang do vua Asoka gửi đến. Lễ đăng quang của vua được thực hiện vào ngày rằm tháng Visākha. Không lâu sau đó, khi nhớ lại sự kiện giáo pháp này, vua nghe lời của Trưởng lão rằng: "Tâu Đại vương, chúng tôi là những Sa-môn, là đệ tử của vua Chánh Pháp," vua nghĩ rằng: "Các bậc tôn túc đã đến chăng," ngay lập tức vua bỏ khí giới xuống, ngồi sang một bên và nói những lời thăm hỏi thân hữu. Như đã được thuyết:

"Sau khi đặt khí giới xuống, vua ngồi xuống một phía;

Khi đã ngồi, vua đàm đạo thân hữu, với nhiều lời mang lại lợi ích."

Trong khi đang thực hiện lời thăm hỏi thân hữu, bốn mươi ngàn người nam cũng đã đến và vây quanh vua. Khi ấy, Trưởng lão đã làm cho sáu vị còn lại xuất hiện. Vua nhìn thấy và hỏi: "Những vị này đã đến khi nào?". Trưởng lão đáp: "Tâu Đại vương, đã đến cùng với tôi." Vua hỏi: "Nhưng hiện nay tại Diêm-phù-đề, có những vị Sa-môn khác có hình tướng như thế này không?". Trưởng lão đáp: "Tâu Đại vương, có chứ; hiện nay Diêm-phù-đề đang rực sáng bởi màu huỳnh y và lồng lộng gió của các bậc Hiền triết. Ở nơi đó:

Có những bậc đắc Tam minh, đắc thần thông và thiện xảo về tha tâm thông;

Có nhiều đệ tử của đức Phật là bậc A-la-hán đã tận trừ các lậu hoặc."

Vua hỏi: "Thưa Ngài, các Ngài đến bằng đường nào?". Trưởng lão đáp: "Tâu Đại vương, không phải bằng đường thủy, cũng không phải bằng đường bộ." Vua hiểu rằng các Ngài đã đến bằng đường hư không. Trưởng lão muốn kiểm tra xem liệu vua có sự nhạy bén của trí tuệ hay không, nên đã chỉ vào cây xoài gần

đó và hỏi: "Tâu Đại vương, cây này tên là gì?". Vua đáp: "Thưa Ngài, tên là cây xoài." Trưởng lão hỏi: "Tâu Đại vương, ngoại trừ cây xoài này ra, còn có những cây xoài khác không?". Vua đáp: "Thưa Ngài, còn có nhiều cây xoài khác nữa." Trưởng lão hỏi: "Tâu Đại vương, ngoại trừ cây xoài này và những cây xoài kia, liệu có còn những cây nào khác không?". Vua đáp: "Thưa Ngài, có chứ, nhưng chúng không phải là cây xoài." Trưởng lão hỏi: "Ngoài những cây xoài khác và những cây không phải xoài ra, còn có cây nào khác nữa không?". Vua đáp: "Thưa Ngài, chính là cây xoài này đây." Trưởng lão khen: "Lành thay, tâu Đại vương, ngài là người trí. Tâu Đại vương, ngài có thân quyến không?". Vua đáp: "Thưa Ngài, có rất nhiều người." Trưởng lão hỏi: "Tâu Đại vương, ngoại trừ họ ra, còn có những người không phải thân quyến không?". Vua đáp: "Thưa Ngài, những người không phải thân quyến còn đông hơn cả thân quyến." Trưởng lão hỏi: "Tâu Đại vương, ngoại trừ những thân quyến của ngài và những người không phải thân quyến ra, còn có ai khác nữa không?". Vua đáp: "Thưa Ngài, chính là tôi đây." Khi đó, Trưởng lão nghĩ rằng: "Vị vua này là người trí, có khả năng hiểu được Pháp," nên đã thuyết bài kinh Cūḷahatthipadopama (Tiểu Dụ Dấu Chân Voi). Khi kết thúc bài thuyết pháp, vua cùng với bốn mươi ngàn người đã an trú vào Tam quy.

Ngay khoảnh khắc đó, vật thực của vua được mang đến. Vua khi đang nghe kinh đã hiểu rằng: "Vào thời điểm này, vật thực không thích hợp với các vị này." Nhưng vua nghĩ: "Nếu không hỏi mà đã dùng thì không nên," nên đã hỏi: "Thưa Ngài, các Ngài sẽ dùng bữa chứ?". Trưởng lão đáp: "Tâu Đại vương, vào thời điểm này vật thực không thích hợp với chúng tôi." Vua hỏi: "Thưa Ngài, vật thực thích hợp vào thời điểm nào?". Trưởng lão đáp: "Tâu Đại vương, từ khi mặt trời mọc cho đến lúc giữa trưa." Vua mời: "Thưa Ngài, chúng ta hãy đi vào thành." Trưởng lão đáp: "Thôi đủ rồi, tâu Đại vương, chúng tôi sẽ ở lại ngay tại đây." Vua nói: "Thưa Ngài, nếu các Ngài ở lại, xin hãy để cậu bé này đi cùng." Trưởng lão đáp: "Tâu Đại vương, cậu bé này đã đắc quả, đã thông hiểu giáo pháp, đang chờ đợi sự xuất gia và giờ đây sẽ xuất gia." Vua nói: "Thưa Ngài, nếu vậy thì ngày mai tôi sẽ gửi xe đến; các Ngài hãy lên xe mà đến," rồi vua đảnh lễ và ra về.

Trưởng lão, ngay sau khi vua đi không lâu, đã gọi Sa-di Sumana và bảo: "Này Sumana, hãy đi thông báo thời điểm nghe Pháp." Sa-di hỏi: "Thưa Ngài, con sẽ thông báo cho khu vực rộng bao nhiêu?". Trưởng lão đáp: "Toàn bộ đảo Tambapaṇṇi." Sa-di vâng lời, nhập vào Tứ thiền làm nền tảng cho thắng trí, sau khi xuất thiền, với tâm định tĩnh, vị ấy đã thông báo thời điểm nghe Pháp ba lần, vang dội khắp đảo Tambapaṇṇi. Vua nghe thấy âm thanh đó, liền gửi người

đến chỗ các Trưởng lão hỏi: “Thưa Ngài, có tai họa gì chăng?”. Trưởng lão đáp: “Không có tai họa gì cả, chúng tôi cho thông báo thời điểm nghe Pháp vì muốn thuyết lời dạy của đức Phật.” Nghe thấy âm thanh của vị Sa-di, các vị Địa tiên đã đồng thanh vang truyền. Bằng cách đó, âm thanh vang tận đến cõi Phạm thiên. Do âm thanh đó, một cuộc hội tụ lớn của chư Thiên đã diễn ra. Trưởng lão nhìn thấy hội chúng chư Thiên đông đảo liền thuyết kinh Samacitta (Tâm Bình Đẳng). Khi kết thúc bài thuyết pháp, vô số chư Thiên đã đắc Pháp. Nhiều loài Rồng (Nāga) và Kim-xí-điểu (Supaṇṇa) đã an trú vào Tam quy. Cuộc hội tụ chư Thiên diễn ra như thế nào khi Trưởng lão Sāriputta thuyết bài kinh này, thì khi Trưởng lão Mahinda thuyết cũng diễn ra như thế ấy. Sau khi đêm ấy qua đi, vua đã gửi xe đến cho các Trưởng lão. Người đánh xe dừng xe ở một phía và thưa với các Trưởng lão: “Thưa các Ngài, xe đã đến; xin hãy lên xe, chúng ta sẽ đi.” Các Trưởng lão nói: “Chúng tôi không lên xe; anh hãy đi đi, chúng tôi sẽ đến sau.” Nói xong, các Ngài bay lên hư không và hạ xuống tại vị trí của ngôi bảo tháp đầu tiên (Paṭhamakacetiya) ở phía đông thành Anurādhapura. Ngôi bảo tháp đó được gọi là "Paṭhamakacetiya" chính vì nó được xây tại nơi đầu tiên mà các Trưởng lão hạ xuống.

Vua sau khi gửi người đánh xe đi, đã ra lệnh cho các quan: “Hãy chuẩn bị một nhà rạp trong nội cung.” Ngay lập tức, mọi người với lòng hân hoan đã chuẩn bị một nhà rạp cực kỳ tráng lệ. Vua lại suy nghĩ: “Hôm qua khi Trưởng lão thuyết về giới uẩn đã nói rằng ‘nằm ngồi nơi quá cao và quá rộng là không thích hợp’; liệu các bậc tôn túc có ngồi trên các bảo tọa hay không?”. Trong khi vua đang suy nghĩ như vậy, người đánh xe đã về đến cửa thành. Từ đó, người ấy nhìn thấy các Trưởng lão đã đến trước, đang thắt dây lưng và đắp y. Thấy vậy, người ấy với tâm vô cùng tịnh tín đã chạy đến thưa với vua: “Tâu Đại vương, các Trưởng lão đã đến.” Vua hỏi: “Các Ngài có lên xe không?”. Người ấy đáp: “Không lên xe, tâu Đại vương, nhưng các Ngài rời đi sau tôi mà lại đến trước và đang đứng ở cửa phía đông.” Vua nghe rằng các Ngài không lên xe, liền nghĩ: “Chắc chắn các bậc tôn túc sẽ không chấp nhận các bảo tọa cao rộng,” nên ra lệnh: “Này các khanh, hãy trải các chỗ ngồi thấp trên mặt đất cho các Trưởng lão.” Nói rồi vua đi ra đón. Các quan trải thảm trên đất và phủ lên trên bằng các tấm trải nhiều màu sắc. Các bậc thầy tiên tri nhìn thấy thế liền tiên đoán rằng: “Mặt đất này đã được các vị ấy tiếp nhận, các vị này sẽ là chủ nhân của đảo Tambapaṇṇi.” Vua đến đảnh lễ các Trưởng lão, đỡ lấy bát từ tay Trưởng lão Mahinda và với sự cúng dường, cung kính lớn lao, vua đưa các Trưởng lão vào thành, dẫn vào nội cung. Trưởng lão nhìn thấy chỗ ngồi được chuẩn bị liền nghĩ: “Giáo pháp của chúng ta sẽ được lan tỏa và thiết lập vững chắc như mặt

đất trên toàn đảo Laṅkā này," rồi ngài ngồi xuống. Vua tự tay dâng cúng các loại thức ăn cứng và mềm thượng hạng lên các Trưởng lão, phục vụ chu đáo, sau đó cho gọi năm trăm phụ nữ đứng đầu là vương phi Anuḷā đến đảnh lễ và cúng dường các Trưởng lão, rồi vua ngồi sang một bên. Sau khi dùng bữa xong, Trưởng lão đã làm mưa châu báu Chánh Pháp xuống vua và quyến thuộc bằng cách thuyết các chuyện Ngạ quỷ (Petavatthu), chuyện Thiên cung (Vimānavatthu) và Tương ưng Sự thật (Saccasaṃyutta). Nghe lời thuyết pháp của Trưởng lão, cả năm trăm phụ nữ ấy đều chứng đắc quả Dự lưu.

Những người dân đã nhìn thấy các Trưởng lão tại núi Missaka vào ngày hôm trước cũng đã kể lại đức hạnh của các Trưởng lão ở khắp nơi. Nghe vậy, một đám đông lớn tụ tập tại sân chầu và gây ra tiếng ồn lớn. Vua hỏi: "Tiếng ồn đó là gì?". Các quan thưa: "Tâu Đại vương, dân chúng kêu gào vì không được nhìn thấy các Trưởng lão." Vua nghĩ: "Nếu họ vào đây thì sẽ không đủ chỗ," nên ra lệnh: "Này các khanh, hãy đi dọn dẹp chuồng voi, rải cát, rải hoa năm màu, treo màn che, và chuẩn bị chỗ ngồi cho các Trưởng lão tại nơi đặt con voi báu." Các quan đã làm theo như vậy. Trưởng lão đến đó ngồi xuống và thuyết kinh Devadūta (Thiên Sứ). Kết thúc bài thuyết pháp, một ngàn người đã an trú vào quả Dự lưu. Sau đó, vì chuồng voi quá chật hẹp, họ đã chuẩn bị chỗ ngồi tại vườn Nandanavana ở cửa phía nam. Trưởng lão ngồi đó và thuyết kinh Āsīvisopama (Dụ Loài Rắn Độc). Nghe xong bài kinh đó, một ngàn người nữa cũng đắc quả Dự lưu.

Như vậy, vào ngày thứ hai kể từ khi đến, đã có hai ngàn năm trăm người đắc Pháp. Trong khi Trưởng lão đang đàm đạo với các phụ nữ quý tộc, các nàng dâu và các tiểu thư dòng dõi quyền quý tại vườn Nandanavana thì trời đã về chiều. Trưởng lão nhận biết thời gian liền đứng dậy và nói: "Bây giờ chúng ta hãy về núi Missaka." Các quan hỏi: "Thưa Ngài, các Ngài đi đâu?". Trưởng lão đáp: "Về nơi trú ngụ của chúng tôi." Các quan trình báo với vua, rồi theo ý vua, họ thưa rằng: "Thưa Ngài, bây giờ đi đến đó đã muộn; xin hãy để chính vườn Nandanavana này làm nơi trú ngụ cho các bậc tôn túc." Trưởng lão nói: "Thôi đủ rồi, chúng tôi đi đây." Họ lại vâng lời vua thưa rằng: "Tâu Ngài, đức vua phán rằng: 'Khu vườn này tên là Meghavana, thuộc về phụ vương tôi, không quá xa cũng không quá gần thành phố, thuận tiện cho việc đi lại, xin các Trưởng lão hãy trú ngụ tại đây.'" Các Trưởng lão đã trú ngụ tại vườn Meghavana.

Sáng hôm sau, vua đến gặp Trưởng lão, hỏi thăm về giấc ngủ và hỏi rằng: "Thưa Ngài, một khu vườn (ārāma) có thích hợp cho Tăng đoàn không?". Trưởng lão đáp: "Thích hợp, tâu Đại vương," và dẫn ra lời dạy này: "Này các Tỳ-kheo, Ta

cho phép khu vườn (ārāma).” Vua vui mừng, cầm bình nước vàng, rưới nước lên tay Trưởng lão và dâng cúng vườn Mahāmeghavana. Ngay khi nước được rưới xuống, mặt đất đã rung động. Đây là trận động đất đầu tiên tại Mahāvihāra. Vua sợ hãi hỏi Trưởng lão: “Thưa Ngài, tại sao mặt đất rung động?”. Trưởng lão đáp: “Đừng sợ, tâu Đại vương, giáo pháp của bậc Thập Lực sẽ được thiết lập trên đảo này; đây sẽ là vị trí của ngôi tu viện đầu tiên, và đó chính là điềm báo trước.” Vua càng thêm phần tịnh tín. Ngày hôm sau, Trưởng lão lại dùng bữa ngay tại cung vua và thuyết về Anamatagga (Vô thỉ) tại vườn Nandanavana. Ngày tiếp theo, ngài thuyết kinh Aggikkhandhopama (Dụ Đống Lửa). Bằng cách ấy, ngài đã thuyết pháp trong bảy ngày. Khi kết thúc các buổi thuyết pháp, tám ngàn năm trăm người đã đắc Pháp. Và từ đó, vườn Nandanavana vì là nơi làm hiển lộ ánh sáng giáo pháp nên đã nhận được tên gọi là "Jotivana" (Lâm Quang). Vào ngày thứ bảy, các Trưởng lão thuyết kinh Appamāda (Phóng Dật) cho vua trong nội cung, sau đó trở về núi Cetiyagiri.

Khi ấy, vua hỏi các quan: “Trưởng lão đã giáo huấn chúng ta bằng những lời giáo huấn nghiêm cẩn; liệu ngài có rời đi không?”. Các quan thưa: “Tâu Đại vương, Trưởng lão đến đây là tự ý chứ không phải do ngài thỉnh mời; vì vậy việc ngài rời đi mà không xin phép cũng có thể xảy ra.” Thế là vua lên xe, đưa hai vương phi theo cùng, đi đến núi Cetiyagiri với uy lực lớn của bậc quân vương. Đến nơi, vua để các vương phi sang một bên, tự mình đi đến chỗ các Trưởng lão với dáng vẻ vô cùng mệt mỏi. Trưởng lão hỏi vua: “Tâu Đại vương, tại sao ngài lại đến đây với vẻ mệt mỏi như vậy?”. Vua thưa: “Thưa Ngài, con đến để biết xem liệu sau khi ban cho con lời giáo huấn nghiêm cẩn, các Ngài có muốn rời đi hay không.” Trưởng lão đáp: “Tâu Đại vương, chúng tôi không muốn rời đi; nhưng đây là thời điểm an cư mùa mưa (vassūpanāyika), tâu Đại vương, ở đó người Sa-môn cần phải biết nơi an cư mùa mưa.” Ngay ngày hôm đó, một vị quan tên là Ariṭṭha cùng với năm mươi lăm người anh em đứng bên cạnh vua đã thưa rằng: “Tâu Đại vương, con ước nguyện được xuất gia nơi các Trưởng lão.” Vua đồng ý: “Lành thay, hãy xuất gia đi,” rồi vua dâng họ cho Trưởng lão. Trưởng lão đã cho họ xuất gia ngay ngày hôm đó. Tất cả họ đều đắc quả A-la-hán ngay khi vừa xuống tóc xong.

Ngay khoảnh khắc đó, vua cho dùng gai bao quanh sân tháp, bắt đầu công việc tại sáu mươi hai hang động, rồi trở về thành. Các Trưởng lão ấy, sau khi làm cho hoàng tộc cùng mười anh em của vua khởi tâm tịnh tín và giáo giới đại chúng, đã an cư mùa mưa tại núi Cetiyagiri. Khi ấy, có sáu mươi hai vị A-la-hán đã cùng nhập hạ đầu tiên tại núi Cetiyagiri. Sau khi kết thúc kỳ an cư, vào ngày lễ Tự tứ rằm tháng Kattika (tháng 11), đại đức Mahinda nói với vua rằng: “Tâu

Đại vương, đã lâu rồi chúng tôi không được chiêm bái đức Chánh Biến Tri, chúng tôi đang sống nơi không có sự nương tựa, chúng tôi muốn trở về Diêm-phù-đề." Vua thưa: "Thưa Ngài, con đang phục vụ các Ngài bằng bốn món vật dụng, và đại chúng này nhờ nương tựa vào các Ngài mà đã an trú trong Tam quy, tại sao các Ngài lại muốn rời đi?". Trưởng lão đáp: "Tâu Đại vương, đã lâu rồi chúng tôi không được chiêm bái đức Chánh Biến Tri, không có nơi để thực hiện việc đảnh lễ, nghênh đón, chắp tay và các hành động cung kính, vì thế chúng tôi cảm thấy thiếu vắng." Vua hỏi: "Thưa Ngài, chẳng phải các Ngài đã nói rằng đức Chánh Biến Tri đã nhập Niết-bàn sao?". Trưởng lão đáp: "Tâu Đại vương, dù ngài đã nhập Niết-bàn, nhưng xá-lợi thân ngài vẫn còn đó." Vua thưa: "Con đã hiểu, thưa Ngài, các Ngài mong muốn việc thiết lập bảo tháp. Con sẽ xây tháp, xin các Ngài hãy chọn địa điểm; nhưng thưa Ngài, con sẽ thỉnh xá-lợi từ đâu?". Trưởng lão đáp: "Tâu Đại vương, hãy bàn bạc với Sumana."

Vua thưa: "Lành thay, thưa Ngài," rồi đến gặp Sumana và hỏi: "Thưa Ngài, giờ đây con sẽ thỉnh xá-lợi từ đâu?". Sumana nói: "Tâu Đại vương, ngài hãy khoan lo lắng, hãy cho dọn dẹp các con đường, trang hoàng bằng cờ xí, biểu ngữ, bình đầy nước; ngài cùng quyến thuộc hãy thọ trì trai giới, cho tấu mọi loại nhạc khí, trang hoàng con voi báu bằng mọi loại trang sức, che lọng trắng lên trên nó, rồi vào buổi chiều hãy đi hướng về vườn Mahānāgavana. Chắc chắn tại nơi đó ngài sẽ nhận được xá-lợi." Vua đồng ý: "Lành thay." Các Trưởng lão trở về núi Cetiyagiri. Tại đó, Trưởng lão Mahinda bảo Sa-di Sumana: "Này Sa-di, con hãy đi đến Diêm-phù-đề, gặp ông nội của con là vua Chánh Pháp Asoka, và nhân danh ta nói thế này: 'Tâu Đại vương, người bạn của ngài là vua Devānampiyatissa đã tịnh tín vào Phật pháp, muốn thiết lập bảo tháp; nghe rằng trong tay ngài có xá-lợi, xin hãy ban cho chúng tôi.' Sau khi nhận được xá-lợi ấy, hãy đến gặp Thiên chủ Sakka và nói rằng: 'Tâu Đại vương, nghe rằng trong tay ngài có hai xá-lợi là răng nanh phải và xương đòn phải; trong đó ngài hãy cúng dường răng nanh phải, còn xương đòn phải hãy ban cho tôi.' Và hãy nói với ngài ấy rằng: 'Tâu Đại vương, tại sao ngài lại xao nhãng chúng tôi khi đã gửi chúng tôi đến đảo Tambapaṇṇi này?'."

Sa-di Sumana vâng lời Trưởng lão, ngay lập tức cầm bát và y bay lên hư không, hạ xuống tại cửa thành Pāṭaliputta, đến gặp vua và trình bày sự việc. Vua vui mừng, nhận lấy bát từ tay vị Sa-di, dùng hương thơm tẩy sạch, rồi đựng đầy các viên xá-lợi giống như những hạt ngọc báu tuyệt hảo mà ban cho. Vị ấy nhận lấy và đến gặp Thiên chủ Sakka. Thiên chủ Sakka vừa thấy Sa-di liền hỏi: "Thưa ngài Sumana, ngài đi đâu vậy?". Sa-di nói: "Tâu Đại vương, tại sao ngài lại xao nhãng chúng tôi sau khi đã gửi chúng tôi đến đảo Tambapaṇṇi?". Sakka đáp: "Thưa

Ngài, con không xao nhãng, xin hãy bảo con phải làm gì?". Sa-di nói: "Nghe rằng trong tay ngài có hai xá-lợi là răng nanh phải và xương đòn phải; trong đó ngài hãy cúng dường răng nanh phải, còn xương đòn phải hãy ban cho tôi." Thiên chủ Sakka đồng ý, mở bảo tháp bằng ngọc cao một do-tuần, lấy ra xá-lợi xương đòn phải và trao cho Sumana. Vị ấy nhận lấy và trở về đứng ngay trên núi Cetiyagiri.

Khi ấy, tất cả những bậc đại nhân đứng đầu là Mahinda đã đặt những xá-lợi do vua Asoka ban tặng tại núi Cetiyagiri, rồi mang theo xá-lợi xương đòn phải đi đến vườn Mahānāgavana vào lúc bóng xế. Vua cũng đã thực hiện việc cúng dường cung kính như lời Sumana dặn, cưỡi trên lưng voi báu, tự mình cầm lọng trắng che trên đỉnh đầu con voi, và đi đến Mahānāgavana. Khi đó vua khởi tâm nguyện rằng: "Nếu đây thực sự là xá-lợi của đức Chánh Biến Tri, xin lọng hãy tự dời đi, con voi báu hãy quỳ gối xuống đất, và hộp chứa xá-lợi hãy đặt trên đỉnh đầu của tôi." Ngay khi tâm vua vừa khởi lên, lọng đã dời đi, con voi quỳ gối xuống, và hộp chứa xá-lợi đặt lên đỉnh đầu vua. Vua như được tưới bởi nước cam lộ, với tâm tràn đầy hỷ lạc tột độ, liền hỏi: "Thưa Ngài, con phải làm gì với xá-lợi?". Trưởng lão đáp: "Tâu Đại vương, trước hết hãy đặt lên trán con voi." Vua cầm hộp xá-lợi đặt lên trán voi. Con voi vui mừng rống lên tiếng rống như tiếng chim hạc. Một đám mây lớn kéo đến và mưa hoa sen đổ xuống. Một trận động đất lớn diễn ra đến tận vùng ven biển. Chư Thiên và loài người vui mừng nghĩ rằng: "Thật vậy, xá-lợi của đức Chánh Biến Tri sẽ được thiết lập ngay cả ở vùng biên địa này." Như vậy, bằng uy lực thần thông rực rỡ, vị ấy đã tạo ra niềm hỷ lạc cho chư Thiên và loài người:

"Vào ngày rằm của tháng thứ tư trong mùa hạ;

Bậc Đại hùng từ cõi Trời đến đây, đã ngự trên trán voi."

Sau đó, con voi ấy cùng với đoàn tùy tùng nhạc khí đông đảo, được cúng dường bằng sự tôn kính cực kỳ to lớn, đã quay mặt về hướng tây, đi lùi dần cho đến cửa phía đông của thành phố, rồi từ cửa phía đông đi vào thành phố giữa sự cúng dường long trọng của toàn dân thành thị, sau đó đi ra bằng cửa phía nam, đi đến một địa điểm tên là Mahejavatthu ở phía tây của Thūpārāma, rồi lại quay mặt về hướng Thūpārāma mà dừng lại. Vào thời điểm đó, tại Thūpārāma chính là địa điểm của ngôi tháp thờ các vật dụng của ba đức Chánh Biến Tri đời trước.

Nghe rằng trong quá khứ, hòn đảo này tên là Ojadīpa, vua tên là Abhaya, thành

phố tên là Abhayapura, núi Cetiyapabbata tên là Devakūṭa, và Thūpārāma tên là Paṭiyārāma. Vào thời điểm đó, đức Thế Tôn Kakusandha xuất hiện ở đời. Đệ tử của ngài là Trưởng lão Mahādeva cùng với một ngàn Tỳ-kheo đã đứng trên núi Devakūṭa, giống như Trưởng lão Mahinda trên núi Cetiyapabbata. Vào thời điểm đó, chúng sinh trên đảo Ojadīpa đang gặp phải tai ương khốn khổ vì bệnh dịch. Đức Thế Tôn Kakusandha dùng Phật nhãn quan sát thế gian, thấy chúng sinh đang gặp tai ương khốn khổ ấy. Sau khi thấy vậy, ngài cùng với bốn mươi ngàn Tỳ-kheo vây quanh đã đi đến đó. Bằng uy lực của ngài, bệnh dịch lập tức được dập tắt. Khi bệnh đã dập tắt, Thế Tôn thuyết pháp. Tám mươi bốn ngàn chúng sinh đã đắc Pháp. Thế Tôn ban cho một bình lọc nước rồi ra đi. Họ đã đặt vật ấy vào bên trong và xây một ngôi tháp tại Paṭiyārāma. Trưởng lão Mahādeva đã ở lại giáo hóa hòn đảo này.

Vào thời Đức Thế Tôn Konāgamana, hòn đảo này có tên là Varadīpa, vị vua tên là Sameṇḍa, kinh thành tên là Vaḍḍhamāna, và ngọn núi tên là Suvaṇṇakūṭa. Vào thời điểm ấy, tại đảo Varadīpa xảy ra nạn hạn hán, mất mùa và đói kém. Các chúng sinh rơi vào cảnh khổ cực và tai ương do bệnh đói gây ra. Đức Thế Tôn Konāgamana, khi dùng Phật nhãn quán sát thế gian, đã thấy các chúng sinh ấy đang gặp phải tai ương và khổ cực. Sau khi thấy vậy, Ngài cùng với ba mươi ngàn Tỳ-kheo vây quanh đã đi đến đó. Nhờ thần lực của Đức Phật, trời đã ban mưa xuống một cách tốt đẹp. Sự sung túc đã hiện hành. Đức Thế Tôn đã thuyết Pháp. Sự đắc ngộ Pháp đã xảy ra cho tám mươi bốn ngàn sinh linh. Đức Thế Tôn đã để lại vị trưởng lão tên là Mahāsumana cùng với một ngàn Tỳ-kheo làm quyến thuộc ở lại trên đảo, trao cho dây thắt lưng rồi ra đi. Những người dân đã đặt vật ấy vào bên trong và xây dựng nên một ngôi tháp (Cetiya).

Vào thời Đức Thế Tôn Kassapa, hòn đảo này có tên là Maṇḍadīpa, vị vua tên là Jayanta, kinh thành tên là Visāla, và ngọn núi tên là Subhakūṭa. Vào thời điểm ấy, tại đảo Maṇḍadīpa xảy ra một cuộc tranh chấp lớn. Nhiều chúng sinh nảy sinh sự tranh cãi, xung đột và rơi vào tai ương, khổ cực. Đức Thế Tôn Kassapa khi dùng Phật nhãn quán sát thế gian đã thấy các chúng sinh ấy đang gặp phải tai ương và khổ cực. Sau khi thấy vậy, Ngài cùng với hai mươi ngàn Tỳ-kheo vây quanh đi đến, dập tắt cuộc tranh chấp và thuyết Pháp. Sự đắc ngộ Pháp đã xảy ra cho tám mươi bốn ngàn sinh linh. Đức Thế Tôn đã thiết lập vị trưởng lão tên là Sabbananda cùng với một ngàn Tỳ-kheo làm quyến thuộc ở lại trên đảo, trao cho tấm y tắm mưa rồi ra đi. Những người dân đã đặt vật ấy vào bên trong và xây dựng nên một ngôi tháp. Như vậy, tại Thūpārāma, các ngôi tháp của ba đức Phật thuở trước đã được thiết lập. Những ngôi tháp ấy bị tiêu biến do sự biến mất của Giáo pháp, chỉ còn lại dấu tích của địa điểm. Vì thế có lời dạy rằng: “Và

vào thời ấy, tại Thūpārāma là địa điểm ngôi tháp thọ dụng của ba vị Chánh Đẳng Giác thuở trước." Khi các ngôi tháp ấy đã hư hoại, nhờ thần lực của chư thiên, địa điểm đó được bao quanh bởi các loại bụi cây khác nhau với những cành đầy gai góc, với ý nghĩ rằng: "Chớ để bất cứ ai làm ô nhiễm nơi này bằng những đồ phế thải, vật bất tịnh hay rác rưởi."

Sau đó, các quan quân đi phía trước con voi, chặt đứt tất cả các bụi rậm, dọn sạch mặt đất khiến nơi ấy trở nên bằng phẳng như lòng bàn tay. Con voi chúa đi đến, đứng trước địa điểm đó, tại vị trí phía hướng Tây, nơi sẽ là vị trí của cây Bồ-đề. Khi đó, họ bắt đầu hạ xá-lợi từ trên đỉnh đầu con voi xuống. Con voi không cho phép hạ xuống. Vua hỏi vị Trưởng lão: "Bạch Ngài, vì sao con voi không cho hạ xá-lợi xuống?" "Tâu Đại vương, xá-lợi đã được đưa lên cao thì không nên hạ xuống thấp." Vào thời gian ấy, nước ở hồ Abhayavāpi đã cạn. Đất xung quanh bị nứt nẻ, có những tảng đất sét dễ dàng bốc lên. Do đó, đám đông dân chúng đã nhanh chóng mang đất sét đến và đắp thành một cái nền cao bằng đỉnh đầu con voi. Và ngay lúc ấy, họ bắt đầu làm gạch để xây tháp. Trong khi gạch chưa làm xong, con voi chúa đứng ở chuồng voi tại vị trí cây Bồ-đề trong vài ngày vào ban ngày, còn ban đêm thì đi nhiễu quanh khu đất thiết lập ngôi tháp. Sau khi đã xây xong nền, vua hỏi vị Trưởng lão: "Bạch Ngài, ngôi tháp nên được xây dựng với hình dáng như thế nào?" "Tâu Đại vương, giống như một đống lúa."

Vua đáp: "Lành thay, bạch Ngài," rồi cho xây dựng ngôi tháp cao đến đầu gối và cử hành đại lễ cúng dường để đặt xá-lợi vào. Toàn bộ kinh thành và dân chúng trong xứ tập trung lại để chiêm ngưỡng đại lễ xá-lợi. Khi đám đông dân chúng đã tập trung lại, xá-lợi của Đấng Thập Lực từ đỉnh đầu con voi bay vọt lên hư không đến độ cao bằng bảy cây thốt nốt và thị hiện Thần thông song hành (Yamakapāṭihāriya). Từ các phần của xá-lợi, những luồng nước và những khối lửa sáu màu tuôn ra; thần thông ấy giống hệt như thần thông mà Đức Thế Tôn đã thị hiện tại gốc cây xoài Kaṇḍamba ở Sāvatthi. Điều đó xảy ra không phải do thần lực của vị Trưởng lão, cũng không phải do thần lực của chư thiên; mà thực sự chỉ do thần lực của Đức Phật. Nghe nói rằng, khi còn tại thế, Đức Thế Tôn đã phát nguyện rằng: "Khi Ta đã Niết-bàn, tại đảo Tambapaṇṇi, về phía hướng Nam của thành Anurādhapura, tại địa điểm ngôi tháp thọ dụng của ba vị Phật thuở trước, vào ngày đặt xá-lợi xương đòn bên phải của Ta, nguyện cho Thần thông song hành được diễn ra."

"Đức Phật là không thể nghĩ bàn, Giáo pháp của Đức Phật là không thể nghĩ bàn; Đối với những người có lòng tin nơi điều không thể nghĩ bàn, quả báo sẽ là

không thể nghĩ bàn." (Apa. Thera 1.1.82);

Nghe nói rằng, Đức Chánh Đẳng Giác ngay cả khi còn tại thế cũng đã ba lần ngự đến hòn đảo này. Lần thứ nhất, Ngài ngự đến một mình để hàng phục loài Dạ-xoa, sau khi hàng phục các Dạ-xoa, Ngài nghĩ rằng: "Khi Ta đã Niết-bàn, Giáo pháp sẽ được thiết lập trên hòn đảo này," nên Ngài đã bao quanh đảo Tambapaṇṇi để bảo vệ và đi vòng quanh đảo ba lần. Lần thứ hai, Ngài ngự đến một mình để hàng phục các vị vua Rồng là cậu và cháu, sau khi hàng phục họ, Ngài đã ra đi. Lần thứ ba, Ngài cùng với năm trăm Tỳ-kheo vây quanh ngự đến, rồi nhập Diệt tận định tại địa điểm Đại Tháp (Mahācetiya), địa điểm tháp Thūpārāma, địa điểm thiết lập cây Đại Bồ-đề, địa điểm tháp Mahiyaṅgaṇa, địa điểm tháp Mutiyaṅgaṇa, địa điểm tháp Dīghavāpi và địa điểm tháp Kalyāṇī. Đây là lần thứ tư Ngài ngự đến bằng thân xá-lợi.

Từ thân xá-lợi của Ngài, những giọt nước phun ra không có nơi nào trên toàn bộ bề mặt đảo Tambapaṇṇi mà không chạm tới. Như vậy, thân xá-lợi ấy bằng những giọt nước đã làm dịu đi sự nóng nảy của mặt đất Tambapaṇṇi, sau khi thị hiện thần thông cho đám đông dân chúng, đã hạ xuống và ngự trên đỉnh đầu của vua. Đức vua, tự nghĩ rằng việc có được thân người của mình đã có kết quả, sau khi thực hiện sự cúng dường lớn lao, đã cho thiết lập xá-lợi. Cùng với việc thiết lập xá-lợi, một cuộc đại động đất đã xảy ra. Và trước thần thông xá-lợi ấy, hoàng tử tên là Abhaya, em trai của vua, với lòng tịnh tín đã xuất gia cùng với một ngàn người đàn ông. Từ làng Cetaraṭṭha, năm trăm trẻ nam đã xuất gia; tương tự như vậy, từ các làng như Dvāramaṇḍala, năm trăm trẻ nam từ mỗi làng đã ra đi và xuất gia; tất cả những người xuất gia từ trong thành và ngoài thành là ba mươi ngàn Tỳ-kheo. Khi ngôi tháp đã hoàn thành, đức vua, các anh em của vua, các hoàng hậu đã thực hiện các cuộc cúng dường riêng biệt gây kinh ngạc cho cả chư thiên, loài rồng và dạ-xoa. Khi cuộc cúng dường xá-lợi kết thúc, xá-lợi cao quý đã được thiết lập, Trưởng lão Mahinda đã đi đến chính vườn Meghavana và trú ngụ tại đó.

Vào thời điểm ấy, hoàng hậu Anuḷā có ý nguyện muốn xuất gia nên đã bạch với vua. Đức vua nghe lời bà xong liền thưa với vị Trưởng lão rằng: "Bạch Ngài, hoàng hậu Anuḷā muốn xuất gia, xin Ngài hãy cho bà xuất gia." "Tâu Đại vương, chúng tôi không được phép cho nữ nhân xuất gia. Nhưng tại thành Pāṭaliputta có em gái của tôi là Trưởng lão ni Saṅghamittā, xin hãy cho mời vị ấy đến. Tâu Đại vương, trên hòn đảo này, cây Bồ-đề của ba vị Chánh Đẳng Giác thuở trước đã được thiết lập. Cây Bồ-đề của Đức Thế Tôn chúng ta, nơi phát ra lưới tia sáng rực rỡ, cũng cần phải được thiết lập tại đây; vì vậy, xin hãy gửi sứ giả sao

cho Trưởng lão ni Saṅghamittā mang theo cây Bồ-đề mà đến đây."

Vua đáp: "Lành thay, bạch Ngài," rồi chấp thuận lời của vị Trưởng lão, bàn bạc cùng với các quan đại thần và nói với người cháu gọi bằng cậu tên là Ariṭṭha rằng: "Này con, con có thể đi đến Pāṭaliputta để thỉnh Trưởng lão ni Saṅghamittā cùng với cây Đại Bồ-đề về đây không?" "Tâu hoàng thượng, con có thể, nếu Ngài cho phép con xuất gia." "Này con, hãy đi đi, sau khi thỉnh Trưởng lão ni về thì hãy xuất gia." Người ấy nhận sứ mệnh của đức vua và vị Trưởng lão, nhờ vào nguyện lực của Trưởng lão, chỉ trong một ngày đã đến cảng Jambukola, bước lên thuyền, vượt qua đại dương và đi thẳng đến Pāṭaliputta. Hoàng hậu Anuḷā cùng với năm trăm thiếu nữ và năm trăm cung nữ đã thọ trì mười giới, đắp y hoại sắc và trú ngụ tại một tu viện được xây dựng ở một phần của kinh thành. Ariṭṭha cũng trong chính ngày ấy đã trình sứ điệp lên đức vua (Asoka) và thưa rằng: "Tâu hoàng thượng, con trai của Ngài là Trưởng lão Mahinda đã nói như vầy: 'Nghe nói rằng hoàng hậu Anuḷā, vợ của em trai người bạn của Ngài là vua Devānampiyatissa, muốn xuất gia; để cho bà ấy xuất gia, xin hãy gửi Trưởng lão ni Saṅghamittā đến, và hãy gửi cây Đại Bồ-đề cùng với vị Trưởng lão ni ấy'." Sau khi trình sứ điệp của vị Trưởng lão, người ấy đến gặp Trưởng lão ni Saṅghamittā và thưa rằng: "Thưa ni sư, anh trai của ni sư là Trưởng lão Mahinda đã sai tôi đến gặp ni sư; hoàng hậu Anuḷā, vợ của em trai vua Devānampiyatissa, cùng với năm trăm thiếu nữ và năm trăm cung nữ muốn xuất gia; nghe nói rằng xin ni sư hãy đến và cho họ xuất gia." Ngay lập tức, vị ấy vội vàng đến gặp đức vua và thưa rằng: "Tâu Đại vương, anh trai của con là Trưởng lão Mahinda đã nhắn rằng: 'Nghe nói hoàng hậu Anuḷā, vợ của em trai đức vua, cùng với một ngàn nữ nhân muốn xuất gia đang chờ đợi sự quang lâm của con'. Tâu Đại vương, con xin đi đến đảo Tambapaṇṇi."

Vua nói: "Này con, con trai ta là Trưởng lão Mahinda và cháu nội ta là Sa-di Sumana đã đi đến đảo Tambapaṇṇi làm cho ta như người bị chặt đứt cánh tay. Nỗi sầu muộn nảy sinh trong ta khi không thấy họ đã được làm dịu đi khi nhìn thấy mặt con! Thôi đi con, con đừng đi nữa." "Tâu Đại vương, lời của anh trai con rất quan trọng; hoàng hậu Anuḷā cùng với một ngàn nữ nhân dòng Sát-đế-lỵ đang tha thiết muốn xuất gia cũng đang chờ đợi con; tâu Đại vương, con xin đi." "Nếu vậy, này con, hãy mang theo cây Đại Bồ-đề mà đi." Đức vua lấy cây Đại Bồ-đề ở đâu? Trước đó, đức vua đã có ý định gửi cây Đại Bồ-đề đến đảo Laṅkā khi Sa-di Sumana đến thỉnh xá-lợi, nhưng Ngài không thấy cách nào để chiết cây Đại Bồ-đề mà không dùng đến khí giới, nên đã hỏi vị đại thần tên là Mahādeva. Vị ấy thưa: "Tâu hoàng thượng, có nhiều vị Tỳ-kheo thông thái." Nghe vậy, vua chuẩn bị vật thực cúng dường Tăng đoàn, sau khi kết thúc bữa

ăn, vua hỏi Tăng đoàn: “Bạch các Ngài, cây Đại Bồ-đề của Đức Thế Tôn có nên đi đến đảo Laṅkā hay không?” Tăng đoàn đã giao trọng trách cho Trưởng lão Moggaliputtatissa.

Trưởng lão thưa: “Tâu Đại vương, cây Đại Bồ-đề cần phải đi đến đảo Laṅkā,” rồi kể về năm lời đại nguyện của Đức Thế Tôn. Năm lời ấy là gì? Nghe nói rằng, khi nằm trên giường nhập Đại Niết-bàn, vì mục đích thiết lập cây Đại Bồ-đề tại đảo Laṅkā, Đức Thế Tôn đã nguyện rằng: “Đại vương Asoka sẽ đi đến để thỉnh cây Đại Bồ-đề, khi ấy nguyện cho nhánh phía Nam của cây Đại Bồ-đề tự mình đứt rời ra và an vị trong chậu bằng vàng” – đây là lời nguyện thứ nhất.

Nguyện rằng khi an vị tại đó: “Nguyện cho cây Đại Bồ-đề đi vào bên trong đám mây tuyết rồi mới an vị” – đây là lời nguyện thứ hai.

“Vào ngày thứ bảy, khi từ đám mây tuyết hạ xuống và an vị trong chậu vàng, nguyện cho các lá và quả phát ra tia sáng sáu màu” – đây là lời nguyện thứ ba.

“Vào ngày đặt xá-lợi xương đòn bên phải vào ngôi tháp tại Thūpārāma, nguyện cho xá-lợi thực hiện Thần thông song hành” – đây là lời nguyện thứ tư.

“Cũng tại đảo Laṅkā, khi đặt một đấu xá-lợi của Ta vào Đại Tháp, nguyện cho chúng hóa hiện hình dáng Đức Phật, bay vọt lên hư không và thực hiện Thần thông song hành” – đây là lời nguyện thứ năm.

Đức vua nghe năm lời đại nguyện này xong thì lòng tràn đầy tịnh tín, đã cho dọn dẹp con đường từ Pāṭaliputta đến cây Đại Bồ-đề và mang ra rất nhiều vàng để làm chậu vàng. Ngay lúc đó, biết được ý định của vua, Thiên tử Vissakamma đã biến hóa thành hình dáng một người thợ vàng đứng trước mặt vua. Vua thấy vậy liền bảo: “Này con, hãy nhận lấy số vàng này và làm một cái chậu.” “Tâu hoàng thượng, Ngài có biết kích thước không?” “Này con, chính con hãy tự biết mà làm.” “Lành thay, tâu hoàng thượng, con sẽ làm,” rồi nhận lấy vàng, dùng thần lực của mình chà xát bằng tay và biến hóa ra một cái chậu vàng có chu vi chín hắc-tay, chiều cao năm hắc-tay, đường kính ba hắc-tay, độ dày tám ngón tay, và vành miệng rộng bằng kích thước vòi voi. Sau đó, đức vua cùng với đạo quân lớn dài bảy do tuần, rộng ba do tuần khởi hành từ Pāṭaliputta, cùng với chúng Tăng cao quý đi đến gần cây Đại Bồ-đề. Đạo quân với cờ xí treo cao, rực rỡ với nhiều loại châu báu, được trang hoàng bằng nhiều đồ trang sức, rắc đầy các loại hoa, vang lừng tiếng nhạc, đã bao quanh cây Đại Bồ-đề. Đức vua mời một ngàn vị Đại Trưởng lão đứng đầu các bộ nhóm, cùng với một ngàn vị vua đã được làm lễ quán đảnh trên toàn cõi Jambudīpa bao quanh chính mình

và cây Đại Bồ-đề, rồi đứng tại gốc cây Đại Bồ-đề và nhìn lên. Ngoại trừ thân cây và một phần nhánh lớn phía Nam dài bốn hắc-tay, phần còn lại của cây biến mất không còn thấy nữa.

Đức vua thấy thần thông ấy, lòng phát sinh sự hỷ lạc và nói với Tăng đoàn rằng: "Bạch các Ngài, thấy thần thông này con rất hài lòng, con xin cúng dường cây Đại Bồ-đề bằng vương quyền toàn cõi Jambudīpa," rồi thực hiện lễ quán đảnh. Sau đó, vua cúng dường bằng hoa và hương, đi nhiễu ba vòng, đảnh lễ tại tám vị trí, rồi đứng dậy chắp tay, vì muốn thỉnh cây Bồ-đề nên đã thực hiện lời thề chân thật; vua cho đặt chậu vàng trên một cái bục làm bằng mọi loại châu báu được dựng cao lên đến tận nhánh phía Nam của cây Đại Bồ-đề, rồi bước lên bục châu báu, cầm bút bằng vàng vẽ một đường bằng sơn đỏ (manosilā) và thực hiện lời thề chân thật rằng: "Nếu cây Đại Bồ-đề cần phải được thiết lập tại đảo Laṅkā, và nếu tôi là người không có nghi ngờ gì trong Giáo pháp của Đức Phật, thì nguyện cho cây Đại Bồ-đề tự mình hạ xuống và an vị trong chậu vàng này." Ngay sau lời thề chân thật, nhánh Bồ-đề tự đứt rời tại vị trí đường vẽ bằng sơn đỏ và đứng trên chậu vàng đã đầy bùn thơm. Thân cây cao mười hắc-tay, có năm nhánh lớn dài bốn hắc-tay được tô điểm bằng chính năm quả, và có một ngàn nhánh nhỏ. Sau đó, vua vẽ một đường khác ở vị trí phía trên đường rễ cũ khoảng ba ngón tay. Từ đó ngay lập tức nảy ra mười chiếc rễ lớn như những mầm non. Vua lại vẽ tiếp chín đường khác, mỗi đường cách nhau ba ngón tay chồng lên nhau. Từ đó cũng nảy ra mười chiếc rễ từ mỗi đường, tổng cộng là chín mươi chiếc rễ. Mười chiếc rễ lớn đầu tiên đã mọc ra khoảng bốn ngón tay. Những chiếc rễ khác cũng mọc ra đan xen nhau như mắt lưới cửa sổ. Đức vua vẫn đứng trên bục châu báu thấy toàn bộ thần thông ấy liền chắp tay reo hò lớn tiếng. Nhiều ngàn Tỳ-kheo đồng thanh nói "Lành thay". Toàn bộ quân đội của vua vang lừng tiếng reo hò. Hàng trăm ngàn tiếng tung hô vang dậy. Bắt đầu từ các vị chư thiên địa cư cho đến các vị chư thiên cõi Phạm thiên đồng thanh nói "Lành thay". Trong khi đức vua đang nhìn thần thông ấy, thân mình tràn ngập sự hỷ lạc không dứt, vẫn đứng chắp tay thì cây Đại Bồ-đề cùng với một trăm chiếc rễ đã an vị trong chậu vàng. Mười chiếc rễ lớn chạm đến đáy chậu vàng và dừng lại. Chín mươi chiếc rễ nhỏ còn lại lần lượt tăng trưởng và đâm xuống bùn thơm rồi đứng vững.

Khi cây Đại Bồ-đề vừa an vị trong chậu vàng như vậy, đại địa rúng động. Trên không trung, tiếng trống trời vang rền. Cùng với sự nhảy múa của các ngọn núi, tiếng "Lành thay" của chư thiên, tiếng hô của dạ-xoa, tiếng tán dương của a-tu-la, tiếng vỗ tay của phạm thiên, tiếng sấm của mây, tiếng kêu của loài thú bốn chân, tiếng hót của loài chim, sự hòa tấu nhạc cụ của các nhạc công theo khả

năng riêng của mình, từ mặt đất cho đến cõi Phạm thiên đã trở thành một sự náo động duy nhất, một âm thanh duy nhất. Từ năm quả trên năm nhánh cây, những tia sáng sáu màu thoát ra làm cho toàn bộ luân xa giới như được bao phủ bởi những xà nhà bằng châu báu, bay vọt lên tận cõi Phạm thiên. Và từ giây phút ấy, trong suốt bảy ngày, cây Đại Bồ-đề đi vào bên trong đám mây tuyết và ở tại đó. Không một ai nhìn thấy cây Đại Bồ-đề. Đức vua bước xuống từ bục châu báu và thực hiện lễ cúng dường cây Đại Bồ-đề trong suốt bảy ngày. Đến ngày thứ bảy, từ tất cả các hướng, mây tuyết và các tia sáng sáu màu quay trở lại và đi vào chính cây Đại Bồ-đề. Khi mây tuyết tan đi, trong bầu trời luân xa giới trong sáng, cây Đại Bồ-đề với thân và các nhánh chính, nhánh phụ đầy đủ, được tô điểm bởi năm quả, hiện rõ khi đã an vị trong chậu vàng. Đức vua thấy cây Đại Bồ-đề, lòng nảy sinh hỷ lạc do những thần thông ấy, đã thực hiện lễ quán đảnh rằng: "Tôi xin cúng dường cây Bồ-đề non bằng vương quyền toàn cõi Jambudīpa," rồi đứng tại địa điểm cây Đại Bồ-đề suốt bảy ngày.

Cây Đại Bồ-đề an vị trong chậu vàng vào lúc chiều tối ngày lễ Tự tứ vào tháng Kattika (tháng 11). Sau đó, trải qua bảy ngày trong mây tuyết và bảy ngày thực hiện lễ quán đảnh, vào ngày Uposatha của nửa tháng tối, đức vua chỉ trong một ngày đã đi vào thành Pāṭaliputta, và vào ngày mồng một của nửa tháng sáng tháng Kattika, vua đã đặt cây Đại Bồ-đề dưới gốc cây Sa-la lớn ở hướng Đông. Vào ngày thứ mười bảy kể từ ngày an vị trong chậu vàng, các chồi non của cây Đại Bồ-đề xuất hiện. Thấy vậy, đức vua càng thêm tịnh tín, lại cúng dường cây Đại Bồ-đề bằng vương quyền và thực hiện lễ quán đảnh toàn cõi Jambudīpa. Khi ấy, Sa-di Sumana đã đi đến để thỉnh xá-lợi vào ngày rằm tháng Kattika và đã chứng kiến lễ cúng dường cây Đại Bồ-đề. Như vậy, liên quan đến cây Đại Bồ-đề được mang từ cội Bồ-đề và đặt tại Pāṭaliputta, Ngài nói rằng: "Nếu vậy, này con, hãy mang theo cây Đại Bồ-đề mà đi." Vị ấy đáp: "Lành thay," và chấp thuận.

Đức vua vì mục đích bảo vệ cây Đại Bồ-đề đã ban cho mười tám gia đình thiên thần, tám gia đình đại thần, tám gia đình Bà-la-môn, tám gia đình gia chủ, tám gia đình người chăn bò, tám gia đình người săn bắn (Taraccha), và tám gia đình người Kalinga; lại ban cho tám bình vàng và tám bình bạc để tưới nước; cùng với đoàn tùy tùng này, vua đưa cây Đại Bồ-đề lên thuyền trên sông Hằng, chính mình cũng ra khỏi thành, vượt qua rừng Vijjhāṭavi, lần lượt trong bảy ngày đã đến cảng Tāmalitti. Trên đường đi, chư thiên, rồng và loài người đã thực hiện đại lễ cúng dường cây Đại Bồ-đề. Đức vua cũng đặt cây Đại Bồ-đề trên bờ biển trong bảy ngày và dâng tặng đại vương quyền toàn cõi Jambudīpa. Đây là lần thứ ba Ngài dâng tặng vương quyền Jambudīpa.

Sau khi cúng dường bằng đại vương quyền như vậy, vào ngày mồng một của tháng Māgasira (tháng 12), Pháp vương Asoka đã nhấc cây Đại Bồ-đề lên, đi xuống nước sâu đến cổ và đặt cây lên thuyền; sau khi đưa Trưởng lão ni Saṅghamittā cùng quyến thuộc lên thuyền, vua nói với đại thần Ariṭṭha rằng: "Này con, ta đã ba lần cúng dường cây Đại Bồ-đề bằng đại vương quyền toàn cõi Jambudīpa, đã đi xuống nước sâu đến cổ để gửi đến cho người bạn của ta, nguyện cho vị ấy cũng cúng dường cây Đại Bồ-đề đúng như vậy." Sau khi trao sứ điệp cho người bạn như thế, vua đứng chắp tay, nước mắt tuôn rơi và đảnh lễ rằng: "Ôi, cây Đại Bồ-đề của Đấng Thập Lực đang đi, phát ra lưới tia sáng rực rỡ." Chiếc thuyền chở cây Đại Bồ-đề lướt ra giữa đại dương trước sự quan sát của đức vua. Trên đại dương, những con sóng trong phạm vi một do tuần xung quanh đều lặng xuống; những bông sen ngũ sắc nở rộ; trên không trung, nhạc trời vang lừng; một cuộc cúng dường vô cùng to lớn do các vị chư thiên cư ngụ trên các loài thủy sinh, loài trên cạn và cây cối thực hiện đã diễn ra trên hư không. Trưởng lão ni Saṅghamittā bằng hình dáng của chim Kim-xí-điểu (Supaṇṇa) đã làm khiếp sợ các loài rồng trên đại dương. Những con rồng ấy sợ hãi đi đến, khi thấy sự huy hoàng đó đã thỉnh cầu vị Trưởng lão ni, đưa cây Đại Bồ-đề về cung rồng cúng dường bằng vương quyền của rồng trong bảy ngày, rồi đặt lại lên thuyền. Trong chính ngày ấy, con thuyền đã đến cảng Jambukola. Đại vương Asoka vì đau buồn do xa lìa cây Đại Bồ-đề đã than khóc, kêu gào cho đến khi tầm mắt không còn nhìn thấy nữa mới quay trở về.

Đại vương Devānampiyatissa, theo lời của Sa-di Sumana, bắt đầu từ ngày mồng một tháng Māgasira đã cho dọn dẹp và trang hoàng con đường từ cửa Bắc cho đến cảng Jambukola. Vào ngày ra khỏi kinh thành, khi đang đứng tại địa điểm Samuddasāla gần cửa Bắc, nhờ thần lực của vị Trưởng lão, đức vua đã thấy cây Đại Bồ-đề đang tiến đến trên đại dương với sự huy hoàng ấy; với tâm hân hoan, vua khởi hành, cho rắc hoa ngũ sắc trên toàn bộ con đường, đặt các đài hoa trang trí ở các quãng giữa, chỉ trong một ngày đã đến cảng Jambukola. Được bao quanh bởi tất cả các nhạc công, cúng dường bằng hoa, hương, trầm và các loại bột thơm, vua đi xuống nước sâu đến cổ, với tâm tịnh tín nhấc cây Đại Bồ-đề lên và reo rằng: "Ôi, cây Đại Bồ-đề của Đấng Thập Lực, nơi phát ra lưới tia sáng rực rỡ, đã đến rồi," rồi đặt cây lên trên đỉnh đầu của mình. Sau khi từ biển trở lên cùng với mười sáu gia đình có dòng dõi cao quý đi theo hộ tống cây Đại Bồ-đề, vua đặt cây Đại Bồ-đề trên bờ biển và cúng dường bằng vương quyền toàn đảo Tambapaṇṇi trong ba ngày, giao quyền cai trị cho mười sáu gia đình có dòng dõi cao quý ấy. Đến ngày thứ tư, vua mang cây Đại Bồ-đề theo, thực hiện đại lễ cúng dường và lần lượt đi đến thành Anurādhapura. Tại

Anurādhapura, sau khi thực hiện sự cúng dường lớn lao, vào ngày mười bốn, lúc bóng xế chiều, vua đưa cây Đại Bồ-đề vào qua cửa Bắc, đi xuyên qua giữa kinh thành, ra bằng cửa Nam; tại địa điểm cách cửa Nam năm trăm cung tên, nơi Đức Chánh Đẳng Giác của chúng ta đã từng nhập Diệt tận định và ngồi xuống, và nơi ba vị Chánh Đẳng Giác thuở trước cũng đã nhập định và ngồi xuống, nơi cây Bồ-đề Đại Sirīsa của Đức Thế Tôn Kakusandha, cây Bồ-đề Udumbara của Đức Thế Tôn Konāgamana, và cây Bồ-đề Nigrodha của Đức Chánh Đẳng Giác Kassapa đã được thiết lập; tại nơi vốn là trang sức của vườn Mahāmeghavana, tại địa điểm cổng vào cung điện đã được chuẩn bị mặt bằng từ trước theo lời của Sa-di Sumana, vua đã cho thiết lập cây Đại Bồ-đề.

Như thế nào? Nghe nói rằng mười sáu gia đình có dòng dõi cao quý đi theo hộ tống cây Bồ-đề đã mặc trang phục của vua. Đức vua mặc trang phục của người giữ cửa. Mười sáu gia đình ấy đã nâng cây Đại Bồ-đề và hạ xuống. Ngay khi vừa rời khỏi tay họ, cây Đại Bồ-đề bay vọt lên hư không cao tám mươi hắc-tay và phát ra những tia sáng sáu màu. Những tia sáng ấy lan tỏa khắp toàn đảo, bay vọt lên đến tận cõi Phạm thiên. Thấy thần thông của cây Đại Bồ-đề, mười ngàn người nảy sinh lòng tịnh tín, đã tiến hành thiền quán và đạt được quả A-la-hán rồi xuất gia. Cho đến khi mặt trời lặn, cây Đại Bồ-đề vẫn lơ lửng trên không trung. Khi mặt trời đã lặn, dưới chòm sao Rohiṇī, cây đã an vị trên mặt đất. Cùng với việc thiết lập cây Bồ-đề, đại địa rúng động cho đến tận mép nước. Sau khi an vị, cây Đại Bồ-đề ở yên trong mây tuyết suốt bảy ngày. Cây biến mất khỏi tầm mắt của thế gian. Vào ngày thứ bảy, bầu trời tan sạch mây mù. Những tia sáng sáu màu rực rỡ chiếu tỏa và phát ra. Thân, cành, lá và năm quả của cây Đại Bồ-đề đã hiện rõ. Trưởng lão Mahinda, Trưởng lão ni Saṅghamittā, đức vua cùng quyến thuộc đã đi đến địa điểm cây Đại Bồ-đề. Và hầu như toàn bộ dân chúng trên đảo đã tập hợp lại. Trước sự chứng kiến của họ, từ nhánh phía Bắc, một quả chín đã rời khỏi nhánh. Vị Trưởng lão đưa tay ra đón. Quả ấy an vị trong tay vị Trưởng lão. Trưởng lão đưa cho vua và bảo: “Tâu Đại vương, hãy trồng đi.” Vua nhận lấy, cho đất ngọt vào chậu vàng, đổ đầy bùn thơm rồi trồng và đặt tại địa điểm gần cây Đại Bồ-đề. Ngay trước sự quan sát của tất cả mọi người, tám cây Bồ-đề non cao bốn hắc-tay đã mọc lên. Đức vua thấy sự kỳ diệu ấy liền cúng dường tám cây Bồ-đề non bằng lọng trắng và thực hiện lễ quán đảnh. Sau đó, một cây Bồ-đề được trồng tại cảng Jambukola, tại nơi cây Đại Bồ-đề đã an vị lần đầu khi mới đến; một cây tại cổng làng của Bà-la-môn Tavakka; một cây tại Thūpārāma; một cây tại Issaranimmānavihāra; một cây tại địa điểm Paṭhamacetiya; một cây tại Cetiyapabbata; một cây tại làng Kājaragāma thuộc vùng Rohaṇa; và một cây tại làng Candanagāma cũng thuộc vùng Rohaṇa. Ba

mươi hai cây Bồ-đề non mọc ra từ hạt của bốn quả còn lại đã được thiết lập tại các tu viện cách nhau một do tuần.

Như vậy, khi cây Đại Bồ-đề – vốn là ngọn cờ Chánh pháp của Đấng Thập Lực – đã được thiết lập vì lợi ích và hạnh phúc của dân chúng trên đảo qua các thế hệ con cháu, hoàng hậu Anuḷā cùng với năm trăm thiếu nữ và năm trăm cung nữ, tức là một ngàn nữ nhân, đã xuất gia nơi Trưởng lão ni Saṅghamittā và không lâu sau đó, cùng với quyến thuộc đã đắc quả A-la-hán. Ariṭṭha, người cháu gọi vua bằng cậu, cùng với năm trăm người đàn ông cũng đã xuất gia nơi vị Trưởng lão và không lâu sau đó, cùng với quyến thuộc đã đắc quả A-la-hán.

Rồi một ngày nọ, đức vua sau khi đảnh lễ cây Đại Bồ-đề đã cùng vị Trưởng lão đi đến Thūpārāma. Khi đến địa điểm xây dựng Lohapāsāda (Lâu đài Đồng), những người hầu cận mang hoa đến. Vua dâng hoa cho vị Trưởng lão. Trưởng lão dùng hoa cúng dường địa điểm Lohapāsāda. Ngay khi hoa vừa rơi xuống đất, một cuộc đại động đất xảy ra. Vua hỏi: "Bạch Ngài, vì sao đất rúng động?" "Tâu Đại vương, tại vị trí này, trong tương lai sẽ có một ngôi nhà Uposatha (giới đường) cho Tăng đoàn, đây là điềm báo trước của việc ấy."

Vua lại cùng vị Trưởng lão đi tiếp và đến địa điểm Ambaṅgaṇa (Sân Xoài). Tại đó, người ta mang đến cho vua một quả xoài chín có màu sắc, hương thơm đầy đủ và hương vị rất ngọt. Vua dâng quả ấy cho vị Trưởng lão thọ dụng. Trưởng lão thọ dụng ngay tại đó và bảo: "Hãy trồng hạt này ngay tại đây." Vua nhận lấy hạt xoài ấy, trồng ngay tại đó và tưới nước. Cùng với việc trồng hạt xoài, mặt đất rúng động. Vua hỏi: "Bạch Ngài, vì sao mặt đất rúng động?" "Tâu Đại vương, tại vị trí này, trong tương lai sẽ có một địa điểm hội họp của Tăng đoàn tên là 'Ambaṅgaṇa', đây là điềm báo trước của việc ấy."

Vua rải tám nắm hoa tại đó, đảnh lễ rồi lại cùng vị Trưởng lão đi tiếp đến địa điểm Đại Tháp (Mahācetiya). Tại đó, người ta mang đến những bông hoa Campaka (hoa sứ). Vua dâng những bông hoa ấy cho vị Trưởng lão. Trưởng lão dùng hoa cúng dường địa điểm Đại Tháp và đảnh lễ. Ngay lập tức đại địa rúng động. Vua hỏi: "Bạch Ngài, vì sao mặt đất rúng động?" "Tâu Đại vương, tại vị trí này, trong tương lai sẽ có một ngôi đại tháp vô song của Đức Phật Thế Tôn, đây là điềm báo trước của việc ấy." "Bạch Ngài, chính con sẽ làm việc đó." "Thôi đi Đại vương, Ngài còn có nhiều công việc khác, nhưng cháu nội của Ngài tên là Duṭṭhagāmaṇī Abhaya sẽ làm việc này." Khi ấy vua nói: "Bạch Ngài, nếu cháu nội con sẽ làm, thì cũng xem như chính con đã làm," rồi cho mang đến một cột đá cao mười hai hắc-tay, cho khắc chữ rằng: "Nguyện cho Duṭṭhagāmaṇī

Abhaya, cháu nội của vua Devānampiyatissa, xây dựng ngôi tháp tại địa điểm này," rồi cho dựng cột đá, đảnh lễ và hỏi vị Trưởng lão: "Bạch Ngài, Giáo pháp đã được thiết lập tại đảo Tambapaṇṇi chưa?" "Tâu Đại vương, Giáo pháp đã được thiết lập, nhưng rễ của nó vẫn chưa đâm sâu." "Bạch Ngài, khi nào thì rễ mới được gọi là đã đâm sâu?" "Tâu Đại vương, khi nào một đứa trẻ được sinh ra bởi cha mẹ là người đảo Tambapaṇṇi, xuất gia tại đảo Tambapaṇṇi, học Luật tại đảo Tambapaṇṇi và thuyết giảng tại đảo Tambapaṇṇi, khi ấy rễ của Giáo pháp mới được gọi là đã đâm sâu." "Bạch Ngài, có vị Tỳ-kheo nào như vậy không?" "Tâu Đại vương, có Tỳ-kheo Mahāariṭṭha là người có khả năng trong công việc này." "Bạch Ngài, con cần phải làm gì ở đây?" "Tâu Đại vương, nên xây dựng một giảng đường (maṇḍapa)." "Lành thay, bạch Ngài," đức vua đã cho xây dựng một giảng đường tại vị trí khuôn viên của đại thần Meghavaṇṇābhaya, theo kiểu mẫu giảng đường mà Đại vương Ajātasattu đã làm vào thời kỳ Đại kết tập, với uy quyền của nhà vua; vua đã điều động tất cả các nhạc công thể hiện kỹ năng của mình, và với ý nghĩ rằng: "Ta sẽ chứng kiến rễ của Giáo pháp đâm sâu," vua cùng với nhiều ngàn người vây quanh đã đi đến Thūpārāma.

Vào thời điểm ấy, tại Thūpārāma, sáu mươi tám ngàn Tỳ-kheo đã tập hợp lại. Chỗ ngồi của Đại Trưởng lão Mahinda được sắp xếp hướng về phía Nam. Pháp tòa của Trưởng lão Mahāariṭṭha được sắp xếp hướng về phía Bắc. Sau đó, Trưởng lão Mahāariṭṭha được Trưởng lão Mahinda thỉnh mời, đã ngồi lên Pháp tòa theo đúng thứ tự vị trí của mình. Sáu mươi tám vị Đại Trưởng lão dẫn đầu là Trưởng lão Mahinda đã ngồi bao quanh Pháp tòa. Người em trai của vua là Trưởng lão Mattābhaya, với ý nghĩ rằng: "Ta sẽ là người dẫn đầu trong việc học Luật," cùng với năm trăm Tỳ-kheo đã ngồi bao quanh chính Pháp tòa của Trưởng lão Mahāariṭṭha. Những Tỳ-kheo còn lại và hội chúng cùng với đức vua đã ngồi vào chỗ ngồi thích hợp của mình.

Khi ấy, Đại đức Mahāariṭṭha đã thuyết về Duyên khởi của Luật (Vinayanidāna) rằng: "Vào thời gian ấy, Đức Thế Tôn ngự tại thành Verañjā, dưới gốc cây Naḷerupucimanda." Và khi Duyên khởi của Luật đã được Đại đức Ariṭṭha thuyết xong, một tiếng vang lớn chấn động hư không. Những luồng điện chớp không đúng mùa phát ra. Chư thiên đồng thanh nói "Lành thay". Đại địa rúng động cho đến tận mép nước. Trong khi nhiều thần thông như vậy đang diễn ra, Đại đức Ariṭṭha, được bao quanh bởi sáu mươi tám vị Đại Trưởng lão đắc quả A-la-hán, mỗi vị đều là bậc thầy của một bộ nhóm dẫn đầu bởi Đại Mahinda, cùng với sáu mươi tám ngàn Tỳ-kheo khác, vào ngày lễ Tự tứ đầu tiên của tháng Kattika, tại giữa tu viện Thūpārāma, đã công bố Luật Tạng (Vinayapiṭaka) – vốn

là bản hướng dẫn làm sáng tỏ lòng từ bi của bậc Đạo sư, là sự điều phục những dao động của thân nghiệp và khẩu nghiệp cho những người thực hành theo lời dạy của Đức Thế Tôn. Sau khi công bố và tồn tại cho đến trọn tuổi thọ, sau khi đã giảng dạy cho nhiều người và thiết lập trong tâm khảm của nhiều người, vị ấy đã viên tịch vào Niết-bàn giới không còn dư sót. Cả những vị ấy, dẫn đầu là Đại Mahinda, trong cuộc hội tụ đó:

“Sáu mươi tám vị Đại Trưởng lão, những bậc dẫn đầu đã hội tụ; Tất cả đều là bậc thầy của từng nhóm, là đệ tử của Pháp vương.

Những bậc lậu tận đã đạt được tự tại, đắc Tam minh và thông suốt thần thông; Sau khi thấu triệt mục đích tối thượng, đã giáo huấn đức vua.

Sau khi thị hiện ánh sáng, làm rạng rỡ cõi đất này; Những bậc Đại sĩ ấy đã tịch diệt như những khối lửa đã tắt.”

Vào thời gian sau khi các vị ấy viên tịch, những vị khác là học trò của các Trưởng lão ấy như Tissadatta, Kāḷasumana, Dīghasumana, v.v., và học trò của Trưởng lão Mahāariṭṭha, rồi học trò của các học trò, cứ như thế truyền thừa các vị A-xà-lê như đã nói ở trước, đã mang Luật Tạng này đến cho tận ngày nay. Vì thế đã dạy rằng:

“Kể từ sau cuộc Kết tập lần thứ ba, Luật Tạng này đã được mang đến hòn đảo này bởi các vị Mahinda; sau khi học từ Mahinda, nó được mang đi trong một thời gian bởi các vị Trưởng lão Ariṭṭha; từ đó cho đến tận ngày nay, nó được mang đến bởi truyền thừa các vị A-xà-lê, vốn là truyền thừa học trò của chính các vị ấy.”

Được thiết lập ở đâu? Cần phải biết rằng Luật Tạng được thiết lập nơi những cá nhân có trí nhớ tuyệt vời, có sự thông suốt, có sự kiên trì và trí tuệ, là những bậc hổ thẹn tội lỗi, ghê sợ sai lầm và ham học hỏi; là những người nắm giữ trọn vẹn cả bản văn (Pāḷi) lẫn ý nghĩa (Attha), không để rò rỉ dù chỉ một chút giống như dầu được đựng trong bình bằng ngọc. Vì vậy, để thiết lập Luật, sau khi nhận thấy lợi ích của việc học tập Luật, vị Tỳ-kheo ham học hỏi cần phải học tập Luật.

Ở đây là lợi ích của việc học tập Luật – người thông thạo trong việc học tập Luật sẽ đứng ở vị trí như cha mẹ đối với các thiện nam tử có lòng tin trong Giáo pháp; vì sự xuất gia, thọ cụ túc giới, sự thực hành các phận sự, sự thông thạo trong hành nghi và nơi đi lại của họ đều phụ thuộc vào vị ấy. Hơn nữa, nhờ dựa

vào việc học tập Luật, giới uẩn của chính mình được bảo vệ tốt, được giữ gìn cẩn thận; là nơi nương tựa cho những vị Tỳ-kheo có lòng hối lỗi; tự tin khi phát biểu giữa Tăng đoàn; hàng phục các đối thủ một cách đúng đắn theo Chánh pháp; là người thực hành vì sự tồn tại lâu dài của Chánh pháp. Vì thế Đức Thế Tôn dạy rằng: "Này các Tỳ-kheo, có năm lợi ích này nơi người trì Luật; giới uẩn của chính mình được bảo vệ tốt, được giữ gìn cẩn thận... (như trên)... là người thực hành vì sự tồn tại lâu dài của Chánh pháp." (Pari. 325).

Và bất cứ thiện pháp nào được Đức Thế Tôn dạy là lấy sự thu thúc làm gốc, người trì Luật là người thừa tự các pháp ấy; vì các pháp ấy lấy Luật làm gốc. Thật vậy, Đức Thế Tôn đã dạy rằng: "Luật vì mục đích thu thúc, thu thúc vì mục đích không hối hận, không hối hận vì mục đích hân hoan, hân hoan vì mục đích hỷ, hỷ vì mục đích tịnh, tịnh vì mục đích lạc, lạc vì mục đích định, định vì mục đích như thật tri kiến, như thật tri kiến vì mục đích nhàm chán, nhàm chán vì mục đích ly tham, ly tham vì mục đích giải thoát, giải thoát vì mục đích giải thoát tri kiến, giải thoát tri kiến vì mục đích vô thủ trước Niết-bàn. Các cuộc đàm luận vì mục đích ấy, sự bàn bạc vì mục đích ấy, sự thân cận vì mục đích ấy, sự lắng tai nghe vì mục đích ấy – tức là sự giải thoát của tâm không còn chấp thủ." (Pari. 366). Vì vậy, sự nỗ lực trong việc học tập Luật cần phải được thực hiện.

Đến đây, trong các tiêu đề (Mātikā) đã được thiết lập để chú giải Luật:

"Ai đã nói, khi nào, vì lý do gì, ai đã ghi nhớ và ai đã mang đến; Và nó được thiết lập ở đâu, sau khi nói về phương thức ấy."

Ý nghĩa của bài kệ này đã được làm sáng tỏ và phần chú giải Duyên khởi bên ngoài (Bāhiranidāna) của Luật đã được chú giải theo đúng ý định.

Dứt chương về cuộc Kết tập lần thứ ba.

Dứt chương về Duyên khởi bên ngoài.

## 3. Chú Giải Chương Verañja

* Giờ đây:

"Vì đã nói rằng: 'Tôi sẽ thực hiện việc chú giải ý nghĩa của Luật tạng bằng nhiều cách khác nhau để hiển thị ý nghĩa của đoạn văn bắt đầu bằng từ Tena', nên tôi sẽ thực hiện việc chú giải ý nghĩa của các đoạn văn như: 'Vào thời điểm đó, Đức Phật, bậc Thế Tôn', v.v. Cụ thể là: từ 'Tena' (vào thời đó) là một từ chỉ định không xác định. Mặc dù tự thân nó không được nói rõ, nhưng ý nghĩa của nó được xác lập ở phần sau thông qua sự liên kết với từ 'Yena' (vào thời điểm mà). Bởi vì ở phần sau, sự suy tư của Đại đức Sāriputta, vốn là nguyên nhân thỉnh cầu việc ban hành học giới, đã được xác lập. Do đó, sự liên kết ở đây cần được hiểu là: 'Vào thời điểm mà sự suy tư đó khởi lên, vào thời điểm đó Đức Phật, bậc Thế Tôn đang trú tại Verañjā'. Đây là phương pháp luận trong toàn bộ Luật tạng: bất cứ nơi nào từ 'Tena' được sử dụng, thì sự đối chiếu phải được thực hiện với từ 'Yena' vốn đã được xác lập về ý nghĩa ở phía trước hoặc phía sau."

Về vấn đề này, đây là một ví dụ điển hình: "Này các Tỳ-kheo, vì lẽ đó (tena hi), Ta sẽ ban hành học giới cho các Tỳ-kheo, vào thời điểm mà (yena) Sudinna thực hiện hành vi bất tịnh; vì ông ấy đã thực hiện, nên Ta sẽ ban hành". Trong trường hợp này, sự đối chiếu với từ "Yena" đã được xác lập ý nghĩa ở phía trước là hợp lý. Ngược lại, trong đoạn: "Vào thời điểm đó (Tena samayena), Đức Phật, bậc Thế Tôn trú tại Rājagaha, vào thời điểm mà (yena samayena) Dhaniya, con trai người thợ gốm, lấy gỗ của vua mà không được cho"; ở đây, sự đối chiếu với từ "Yena" được xác lập ý nghĩa ở phía sau là hợp lý. Đó là ý nghĩa của từ "Tena".

Còn về từ "Samayena" (vào thời/dịp), trước hết, danh từ "Samaya"

được nhìn thấy trong các ý nghĩa sau:

Sự hội tụ, sát-na, thời gian, đoàn nhóm, nguyên nhân, kiến điểm;

Sự đắc đạt, sự đoạn tận, và sự thông đạt.

Cụ thể như sau: Trong các đoạn như "Mong rằng vào ngày mai chúng ta có thể đến gần tùy theo thời gian và sự hội tụ (samaya)" (Trường Bộ 1.447), "samaya" có nghĩa là sự hội tụ. Trong đoạn "Này các Tỳ-kheo, chỉ có một sát-na (khaṇa) và một thời điểm (samaya) duy nhất để sống đời phạm hạnh" (Tăng Chi 8.29), nó có nghĩa là sát-na. Trong đoạn "Thời tiết nóng, thời tiết (samaya) thiêu đốt" (Ưng Đối Trị 358), nó có nghĩa là thời gian. Trong đoạn "Đại hội (Mahāsamaya) tại rừng rậm", nó có nghĩa là đoàn nhóm. Trong đoạn "Này Bhaddāli, nguyên nhân (samaya) này ông đã không thông đạt: 'Thế Tôn đang trú tại Sāvatthī, Thế Tôn sẽ biết ta – Tỳ-kheo tên là Bhaddāli là người không hoàn thành việc thực hành trong giáo pháp của bậc Đạo sư'; này Bhaddāli, nguyên nhân (samaya) này ông cũng không thông đạt" (Trung Bộ 2.135), nó có nghĩa là nguyên nhân. Trong đoạn "Vào thời điểm đó, du sĩ Uggahamāna, con trai của Samaṇamuṇḍikā, đang trú ngụ tại vườn của bà Mallikā, nơi thảo luận về các kiến điểm (samaya)" (Trung Bộ 2.260), nó có nghĩa là kiến điểm.

"Lợi ích trong hiện tại và lợi ích trong tương lai;

Nhờ sự đắc đạt (samaya) lợi ích, bậc hiền triết được gọi là người trí." (Tương Ưng 1.129);

Trong đoạn này, nó có nghĩa là sự đắc đạt. Trong đoạn "Nhờ sự đoạn tận (samaya) hoàn toàn mạn, vị ấy đã chấm dứt khổ đau" (Trung Bộ 1.28), nó có nghĩa là sự đoạn tận. Trong đoạn "Nghĩa là sự bức bách, nghĩa là sự hữu vi, nghĩa là sự thiêu đốt, nghĩa là sự biến đổi, nghĩa là sự thông đạt (samaya) của khổ" (Phân Tích Đạo 2.8), nó có nghĩa là sự thông đạt. Tuy nhiên, ở đây (trong văn bản Luật), nó mang nghĩa là thời gian. Do đó, ý nghĩa cần được hiểu là: "Vào thời gian mà sự suy tư vốn là nguyên nhân thỉnh cầu ban hành học giới của Đại đức Sāriputta khởi lên, vào thời gian đó".

Tại đây có câu hỏi: "Tại sao trong Kinh tạng, việc chỉ định được thực hiện bằng Cách thứ hai (Đối cách) như 'Ekaṃ samayaṃ' (vào một thời), và trong Vi Diệu Pháp bằng Cách thứ bảy (Vị trí cách) như 'Yasmiṃ samaye' (vào thời điểm nào), nhưng ở đây lại không làm vậy mà sử dụng Cách thứ ba (Sử dụng cách) là 'Tena samayena'?" Trả lời: Vì ý nghĩa tương ứng ở mỗi nơi là khác nhau. Như thế nào? Trong Kinh tạng, ý nghĩa về sự liên kết liên tục (accantasaṃyoga) là khả thi. Vì trong suốt thời gian mà Thế Tôn thuyết các bài kinh như Kinh Phạm Võng, Ngài đã trú bằng tâm Từ bi một cách liên tục; do đó, Cách thứ hai được dùng để biểu thị ý nghĩa đó. Trong Vi Diệu Pháp, ý nghĩa về nơi chốn (adhikaraṇa) và đặc tính của trạng thái (lakkhaṇa) là khả thi. Vì thời gian là nơi chứa đựng các trạng thái tâm và đoàn nhóm, và thông qua sự hiện diện của thời gian (vốn là sự hội tụ các duyên sát-na), sự hiện diện của các pháp như Xúc, v.v., được ghi nhận. Do đó, Cách thứ bảy được dùng để biểu thị ý nghĩa đó. Nhưng ở đây (trong Luật), ý nghĩa về nguyên nhân (hetu) và phương tiện (karaṇa) là khả thi. Bởi vì vào thời điểm ban hành học giới vốn khó biết ngay cả với những vị như Sāriputta, với thời điểm đó đóng vai trò là nguyên nhân và phương tiện, Thế Tôn đã trú ở nơi này nơi kia để ban hành các học giới trong khi xem xét nguyên nhân ban hành; do đó, Cách thứ ba được dùng để biểu thị ý nghĩa đó. Như có câu:

"Tùy theo từng ý nghĩa tương ứng,

Sử dụng Cách thứ hai hoặc Cách thứ bảy ở những nơi khác;

Nhưng ở đây, từ 'Samaya' được dùng với Cách thứ ba."

Tuy nhiên, các bậc Cổ đức giải thích rằng: "'Ekaṃ samayaṃ', 'Yasmiṃ samaye' hay 'Tena samayena' chỉ là sự khác biệt về cách diễn đạt, còn ý nghĩa ở tất cả mọi nơi đều là Cách thứ bảy." Do đó, theo quan điểm của các vị ấy, mặc dù nói là "Tena samayena", ý nghĩa vẫn cần được hiểu là "Vào thời điểm đó" (Tasmiṃ samaye).

Về các từ "Buddho" (Đức Phật), "Bhagavā" (bậc Thế Tôn), chúng tôi sẽ giải thích ý nghĩa ở phần sau. Trong cụm từ "Verañjāyaṃ viharati" (trú

tại Verañjā), "Verañjā" là tên của một thành phố; "Verañjāyaṃ" là Cách thứ bảy với nghĩa là vùng lân cận. Từ "Viharati" (trú, ở) nói chung là sự biểu thị việc vị ấy đang thực hành một trong các lối trú như: oai nghi, Thiên trú, Phạm trú, Thánh trú; nhưng ở đây, nó biểu thị sự kết hợp với một trong các oai nghi như đứng, đi, ngồi, nằm. Do đó, cần hiểu rằng cho dù Thế Tôn đang đứng, đi, ngồi hay nằm, Ngài đều được gọi là đang "trú". Bởi vì Ngài cắt đứt sự bức bách của một oai nghi này bằng một oai nghi khác, duy trì và vận hành thân xác không để nó sụp đổ, nên gọi là "viharati".

Trong cụm từ "Naḷerupucimandamūle" (dưới gốc cây sầu đâu của Naḷeru), "Naḷeru" là tên của một vị Dạ-xoa, "Pucimanda" là cây sầu đâu (nimba), "mūla" là vùng lân cận. Từ "mūla" này được thấy với nghĩa là rễ cây trong các đoạn như "Phải nhổ tận gốc (mūlāni), cho đến cả những rễ nhỏ như cỏ usīra" (Tăng Chi 4.195). Nó có nghĩa là nguyên nhân bất thiện trong các đoạn như "Tham là bất thiện căn (mūla)" (Trường Bộ 3.305). Nó có nghĩa là vùng lân cận trong các đoạn như "Cho đến khi vào buổi trưa bóng râm tỏa ra, khi gió lặng lá rụng, trong phạm vi đó gọi là gốc cây (rukkhamūla)". Ở đây, ý nghĩa "vùng lân cận" được chấp nhận; do đó ý nghĩa cần được hiểu là: "ở gần cây sầu đâu được cai quản bởi Dạ-xoa Naḷeru". Tương truyền rằng cây sầu đâu đó rất đẹp đẽ, đáng chiêm ngưỡng, như thể đang thống lĩnh nhiều cây khác, nằm ở một địa điểm thuận tiện cho việc đi lại không xa thành phố đó. Khi Thế Tôn đến Verañjā, Ngài đã trú tại một địa điểm thích hợp, ngay bên dưới và gần sát cây đó. Vì vậy mới nói: "Trú tại Verañjā, dưới gốc cây sầu đâu của Naḷeru".

Ở đây có thể có nghi vấn: Nếu Thế Tôn trú "tại Verañjā" thì không nên nói là "dưới gốc cây sầu đâu", còn nếu trú tại đó thì không nên nói "tại Verañjā", vì không thể cùng một lúc trú ở hai nơi khác nhau? Nhưng không nên nhìn nhận như vậy, vì chúng ta đã nói rằng "Cách thứ bảy mang nghĩa vùng lân cận". Do đó, giống như đàn bò đang gặm cỏ gần sông Hằng hoặc sông Yamunā được gọi là "đang đi trên sông Hằng, đang đi trên sông Yamunā"; ở đây cũng vậy, vì Ngài trú tại gốc cây sầu đâu của Naḷeru vốn ở gần Verañjā, nên nói là "trú tại Verañjā, dưới gốc cây

sầu đâu của Naḷeru". Việc nhắc đến Verañjā là để hiển thị làng để đi khất thực. Việc nhắc đến gốc cây sầu đâu là để hiển thị nơi trú ngụ phù hợp với bậc xuất gia.

Tại đó, bằng việc nêu tên Verañjā, Trưởng lão Upāli hiển thị sự tế độ của Thế Tôn đối với hàng tại gia; bằng việc nêu tên gốc cây sầu đâu, ngài hiển thị sự tế độ đối với hàng xuất gia. Tương tự, qua việc đầu tiên (Verañjā) là nơi thọ nhận các vật dụng, Ngài hiển thị sự tránh xa sự khổ hạnh cực đoan (attakilamathānuyoga); qua việc sau (gốc cây) là nơi từ bỏ các dục lạc vật chất, Ngài hiển thị phương cách tránh xa sự đắm say dục lạc (kāmasukhallikānuyoga). Qua cái trước, hiển thị sự nỗ lực thuyết Pháp; qua cái sau, hiển thị sự thiên hướng về độc cư. Qua cái trước là sự tiếp cận bằng lòng Bi; qua cái sau là sự viễn ly bằng Trí tuệ. Qua cái trước là sự thiên hướng tạo ra lợi ích và hạnh phúc cho chúng sinh; qua cái sau là sự không ô nhiễm trong khi thực hiện lợi ích và hạnh phúc cho kẻ khác. Qua cái trước là lối sống an lạc nhờ không từ bỏ hạnh phúc đúng pháp; qua cái sau là vì mục đích nỗ lực đạt đến các pháp thượng nhân. Qua cái trước là sự hỗ trợ nhiều cho loài người; qua cái sau là cho chư Thiên. Qua cái trước hiển thị rằng mặc dù sinh ra trong thế gian nhưng Ngài đã trưởng thành trong thế gian; qua cái sau hiển thị rằng Ngài không bị thế gian làm ô nhiễm. Qua cái trước, Ngài làm trọn vẹn mục đích mà Ngài đã giáng sinh theo lời dạy: "Này các Tỳ-kheo, có một hạng người khi xuất hiện ở đời, là xuất hiện vì lợi ích của đa số, vì hạnh phúc của đa số, vì lòng thương tưởng thế gian, vì lợi ích, vì hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Hạng người duy nhất đó là ai? Đó là Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Biến Tri" (Tăng Chi 1.170); qua cái sau, hiển thị lối trú phù hợp với nơi Ngài đã giáng sinh. Bởi vì trước hết Thế Tôn sinh ra tại vườn Lumbinī, thứ hai là tại Bodhimaṇḍa, Ngài đều sinh ra trong rừng để thực hiện sự giáng sinh thế gian và xuất thế gian; do đó, điều này hiển thị lối trú của Ngài chính là ở trong rừng. Theo phương pháp này, cần hiểu sự kết nối ý nghĩa ở đây.

Cụm từ "Mahatā bhikkhusaṅghena saddhiṃ" (cùng với đại chúng Tỳ-kheo): ở đây "Mahatā" (đại) nghĩa là lớn lao về đức hạnh; cũng có nghĩa là lớn lao về số lượng. Vì chúng Tỳ-kheo đó lớn lao về các đức tính, bởi

vì vị thấp nhất trong số đó cũng là bậc Thánh Dự lưu; và lớn lao về số lượng vì có đến năm trăm vị. "Bhikkhūnaṃ saṅghena" là chúng Tỳ-kheo; nghĩa là một tập hợp các Sa-môn có sự tương đồng về kiến thức và giới hạnh. "Saddhiṃ" nghĩa là cùng nhau. "Pañcamattehi bhikkhusatehi" (khoảng năm trăm vị Tỳ-kheo): "Pañcamattā" nghĩa là có số lượng khoảng năm. "Mattā" nghĩa là mức độ hoặc số lượng. Do đó, giống như khi nói "biết mức độ trong ăn uống" (bhojane mattaññū) nghĩa là biết mức độ, biết số lượng thức ăn; ở đây cũng vậy, cần hiểu ý nghĩa là năm mức độ của hàng trăm Tỳ-kheo. "Bhikkhūnaṃ satāni" là các trăm Tỳ-kheo; với năm mức độ của các trăm Tỳ-kheo đó. Qua đó, điều đã nói là "cùng với đại chúng Tỳ-kheo" đã hiển thị sự lớn lao về số lượng của chúng Tỳ-kheo đó. Còn sự lớn lao về đức hạnh sẽ được hiển lộ ở phần sau qua lời dạy: "Này Sāriputta, chúng Tỳ-kheo này không có mầm mống xấu, không có hiểm họa, không có vết đen, thuần khiết, an trú trong lõi cây. Này Sāriputta, trong năm trăm vị Tỳ-kheo này, vị thấp nhất cũng là bậc Dự lưu."

"Bà-la-môn Verañja nghe biết rằng" (Assosi kho verañjo brāhmaṇo): "Assosi" nghĩa là đã nghe, đã nhận thức được, đã hiểu theo luồng âm thanh truyền đến cửa tai. "Kho" là một hư từ để làm đầy câu văn hoặc mang nghĩa xác định. Với nghĩa xác định, nó có nghĩa là vị ấy chắc chắn đã nghe, không có gì cản trở việc nghe của vị ấy. Với nghĩa làm đầy câu, nó chỉ nhằm làm cho văn bản trôi chảy. Người sinh ra tại Verañjā, cư ngụ tại Verañjā hoặc có nơi ở tại Verañjā thì gọi là "Verañja". Nhưng theo tên gọi do cha mẹ đặt, vị này tên là "Udaya". "Brāhmaṇo" là người tụng đọc Phạm thiên, nghĩa là người đọc tụng các minh chú. Đây là cách giải thích từ ngữ cho hàng Bà-la-môn theo huyết thống. Còn các bậc Thánh được gọi là "Bà-la-môn" vì đã quét sạch các ác pháp.

Bây giờ, để hiển thị điều mà Bà-la-môn Verañja đã nghe, văn bản nêu: "Sa-môn Gotama, thưa các ông," v.v. Ở đây, cần hiểu là "Sa-môn" (Samaṇa) vì đã làm lắng dịu các ác pháp. Như đã dạy: "Bà-la-môn vì đã quét sạch ác pháp, được gọi là Sa-môn vì đã làm lắng dịu các ác pháp" (Pháp Cú 265). Và Thế Tôn đã làm lắng dịu các ác pháp bằng Thánh Đạo vô thượng, nên danh hiệu "Sa-môn" này Ngài đạt được theo đúng đức

hạnh thực tế. "Khalu" là một hư từ biểu thị việc nghe truyền khẩu. "Bho" là cách xưng hô thông thường dựa trên giai cấp của những người thuộc dòng dõi Bà-la-môn. Như đã nói:

"Người ta gọi là kẻ hay nói 'Bho', nếu kẻ ấy còn dính mắc." (Pháp Cú 396).

"Gotamo" là gọi Thế Tôn theo dòng họ (tộc danh), do đó cụm từ "Sa-môn Gotama, thưa các ông" cần hiểu là "Sa-môn thuộc dòng họ Gotama, thưa các ông". "Sakyaputto" (con em dòng họ Thích-ca) là để hiển thị dòng dõi cao quý của Thế Tôn. "Sakyakulā pabbajito" (xuất gia từ dòng họ Thích-ca) là để hiển thị việc Ngài xuất gia bằng đức tin; nghĩa là không phải vì bất kỳ sự suy sụp hay hao tổn nào, mà Ngài đã từ bỏ dòng họ khi nó vẫn đang hưng thịnh để xuất gia với đức tin. Các phần tiếp theo đã có ý nghĩa rõ ràng. "Taṃ kho pana" là cách sử dụng Đối cách để chỉ về trạng thái sự việc, nghĩa là "về bậc Gotama hữu danh đó". "Kalyāṇo" nghĩa là đầy đủ các phẩm hạnh tốt đẹp, tức là bậc tối thượng. "Kittisaddo" là tiếng tăm tốt, hay âm thanh tán dương.

Trong đoạn "Itipi so bhagavā" (Chính vì lý do này, bậc Thế Tôn ấy...), sự kết nối là: "Bậc Thế Tôn ấy là bậc A-la-hán cũng vì lý do này, là bậc Chánh Biến Tri cũng vì lý do này... là bậc Thế Tôn cũng vì lý do này và lý do này".

Giờ đây, vì mục đích giúp các bậc trì Luật có được sự tinh thông theo phương pháp của Kinh tạng khi bắt đầu chú giải Luật, và để làm phấn chấn tâm trí bằng bài thuyết giảng liên quan đến các đức hạnh của Phật, tôi sẽ thực hiện việc giải thích chi tiết các từ ngữ này. Do đó, đối với câu "Bậc Thế Tôn ấy là bậc A-la-hán (Araham) cũng vì lý do này", v.v.; tại đó, cần hiểu Thế Tôn là bậc A-la-hán vì các lý do: vì Ngài đã ở cách xa (āraka), vì Ngài đã sát hại kẻ thù (ari) và các nan hoa (ara), vì Ngài xứng đáng (araha) với các vật dụng, và vì không có sự bí mật (raha) trong việc làm ác. Thật vậy, Ngài là bậc "A-la-hán" (Araham) vì đã ở cách xa (ārakattā), đứng ở nơi cực kỳ xa xăm đối với tất cả phiền não, vì đã tiêu diệt các phiền não cùng với tập khí bằng Đạo quả; Ngài cũng là bậc A-la-hán vì đã sát hại các kẻ thù là phiền não (arīnaṃ hatattā) bằng Đạo quả.

Và cái bánh xe luân hồi (saṃsāracakka) đã vận hành từ thời gian không có điểm bắt đầu, với trục là sự tích tụ các hành như phước hành dựa trên vô minh và hữu ái, có vành là già chết, được xuyên qua bởi trục là sự tập khởi của các lậu hoặc và được gắn vào cỗ xe của ba cõi; Ngài đã đứng vững trên nền đất Giới bằng đôi chân Tinh tấn tại Bodhimaṇḍa, cầm lấy chiếc rìu Tuệ bằng bàn tay Đức tin để chấm dứt nghiệp, và sát hại tất cả các nan hoa (ara) của nó, nên Ngài là bậc A-la-hán vì đã sát hại các nan hoa (arānaṃ hatattā).

Hoặc giả, bánh xe luân hồi được gọi là vòng luân chuyển vô tận của sinh tử, trong đó Vô minh là trục (nābhi) vì nó là gốc rễ; Già và Chết là vành (nemi) vì nó là điểm kết thúc; mười pháp còn lại là các nan hoa (ara) vì chúng bắt nguồn từ Vô minh và kết thúc ở Già và Chết. Tại đó, Vô minh là sự không hiểu biết về Khổ, v.v.; trong Dục hữu, Vô minh là duyên cho các Hành trong Dục hữu. Trong Sắc hữu, Vô minh là duyên cho các Hành trong Sắc hữu. Trong Vô sắc hữu, Vô minh là duyên cho các Hành trong Vô sắc hữu. Các Hành trong Dục hữu là duyên cho Tái sinh thức trong Dục hữu. Phương pháp này cũng áp dụng cho các phần khác. Tái sinh thức trong Dục hữu là duyên cho Danh Sắc trong Dục hữu, trong Sắc hữu cũng vậy. Trong Vô sắc hữu, nó chỉ là duyên cho Danh. Danh Sắc trong Dục hữu là duyên cho Lục nhập trong Dục hữu. Trong Sắc hữu, Danh Sắc là duyên cho ba xứ (nhãn, nhĩ, ý). Trong Vô sắc hữu, Danh là duyên cho một xứ (ý). Lục nhập trong Dục hữu là duyên cho sáu loại Xúc trong Dục hữu. Ba xứ trong Sắc hữu là duyên cho ba loại Xúc; một xứ trong Vô sắc hữu là duyên cho một loại Xúc. Sáu Xúc trong Dục hữu là duyên cho sáu Thọ trong Dục hữu. Ba Thọ ở Sắc hữu, một Thọ ở Vô sắc hữu cũng tương tự. Sáu Thọ trong Dục hữu là duyên cho sáu Ái trong Dục hữu. Ba Thọ ở Sắc hữu, một Thọ ở Vô sắc hữu cũng tương tự. Ở mỗi nơi, từng loại Ái đó là duyên cho từng loại Thủ tương ứng; từ Thủ dẫn đến Hữu, v.v.

Như thế nào? Ở đời này có kẻ do duyên Dục thủ, nghĩ rằng "ta sẽ hưởng thụ các dục", nên thực hiện thân ác hạnh, khẩu ác hạnh, ý ác hạnh; do làm đầy các ác hạnh nên sinh vào cõi khổ. Tại đó, nghiệp đóng vai trò là nguyên nhân sinh ra gọi là Nghiệp hữu (kammabhava), các uẩn được tạo

ra bởi nghiệp gọi là Sinh hữu (upapattibhava), sự xuất hiện của các uẩn là Sinh, sự chín muồi là Già, sự tan rã là Chết.

Kẻ khác nghĩ rằng "ta sẽ hưởng thụ thiên lạc", cũng thực hiện các thiện hạnh tương tự; do làm đầy các thiện hạnh nên sinh vào cõi trời. Tại đó, nghiệp đóng vai trò nguyên nhân sinh là Nghiệp hữu, và phương pháp cũng tương tự.

Lại có kẻ nghĩ rằng "ta sẽ hưởng thụ hạnh phúc cõi Phạm thiên", do duyên Dục thủ mà tu tập tâm Từ, Bi, Hỷ, Xả; do làm đầy sự tu tập nên sinh vào cõi Phạm thiên. Tại đó, nghiệp đóng vai trò nguyên nhân sinh là Nghiệp hữu, và phương pháp cũng tương tự.

Kẻ khác nghĩ rằng "ta sẽ hưởng thụ hạnh phúc cõi Vô sắc", cũng tu tập các thiền định Không vô biên xứ, v.v.; do làm đầy sự tu tập nên sinh vào đó. Tại đó, nghiệp đóng vai trò nguyên nhân sinh là Nghiệp hữu, các uẩn tạo ra bởi nghiệp là Sinh hữu, sự xuất hiện các uẩn là Sinh, sự chín muồi là Già, sự tan rã là Chết. Phương pháp này cũng được áp dụng cho sự kết nối bắt nguồn từ các loại Thủ còn lại.

Như vậy: "Trí tuệ trong việc nắm bắt các duyên rằng: Vô minh này là nhân, các Hành là pháp do nhân sinh, cả hai đều là pháp do nhân sinh, đó là Pháp trú trí (dhammaṭṭhitiñāṇa); Trí tuệ trong việc nắm bắt các duyên ở thời quá khứ và thời vị lai rằng: Vô minh là nhân, các Hành là pháp do nhân sinh, cả hai đều là pháp do nhân sinh, đó là Pháp trú trí". Theo phương pháp này, tất cả các từ cần được giải thích rộng ra. Trong đó, Vô minh và Hành là một nhóm; Thức, Danh Sắc, Lục nhập, Xúc, Thọ là một nhóm; Ái, Thủ, Hữu là một nhóm; Sinh, Già, Chết là một nhóm. Nhóm đầu tiên thuộc về thời quá khứ, hai nhóm giữa thuộc về thời hiện tại, và Sinh, Già, Chết thuộc về thời vị lai. Qua việc đề cập đến Vô minh và Hành, các pháp Ái, Thủ, Hữu cũng được bao hàm; năm pháp này là Nghiệp luân trong quá khứ. Năm pháp từ Thức trở đi là Quả luân hiện tại. Qua việc đề cập đến Ái, Thủ, Hữu, các pháp Vô minh và Hành cũng được bao hàm; năm pháp này là Nghiệp luân hiện tại. Qua việc nêu rõ Sinh, Già, Chết vốn biểu thị cho Thức, v.v., năm pháp này là Quả luân trong tương lai. Chúng bao gồm hai mươi khía cạnh. Giữa Hành và Thức

có một mối nối (sandhi), giữa Thọ và Ái có một mối nối, giữa Hữu và Sinh có một mối nối. Như thế, Thế Tôn biết, thấy, hiểu và thông đạt về lý Duyên khởi với bốn nhóm, ba thời, hai mươi khía cạnh và ba mối nối theo mọi phương diện. Vì nghĩa là biết nên gọi là Kiến thức (ñāṇa), vì nghĩa là biết rõ nên gọi là Trí tuệ (paññā). Do đó nói rằng: "Trí tuệ trong việc nắm bắt các duyên là Pháp trú trí". Với Pháp trú trí này, Thế Tôn đã biết rõ các pháp ấy đúng như thật, nên đã yểm ly, ly tham và giải thoát, đã sát hại, tiêu diệt và phá vỡ các nan hoa của bánh xe luân hồi đã nêu. Vì đã sát hại các nan hoa nên Ngài là bậc A-la-hán.

Hơn nữa, vì là bậc tối thượng xứng đáng được cúng dường, Ngài xứng đáng (arahati) với các vật dụng như y phục, v.v., và các sự cúng dường đặc biệt; chính vì thế, khi Như Lai xuất hiện, bất kỳ chư Thiên và loài người có đại quyền lực nào cũng không cúng dường nơi nào khác. Thật vậy, Phạm thiên Sahampati đã cúng dường Như Lai bằng một tràng châu báu lớn như núi Sineru, và các chư Thiên, loài người khác như vua Bimbisāra, vua Kosala cũng cúng dường tùy theo khả năng của mình. Ngay cả sau khi Thế Tôn nhập Niết-bàn, đại đế Asoka đã chi ra chín mươi sáu triệu đồng vàng để xây dựng tám mươi bốn ngàn ngôi chùa trên khắp cõi Jambudīpa để tôn thờ Ngài. Còn phải nói gì về các sự cúng dường đặc biệt khác! Như vậy, Ngài là bậc A-la-hán vì xứng đáng với các vật dụng, v.v. Và giống như ở thế gian, một số kẻ ngu si tự mãn là trí thức thường làm ác nơi kín đáo vì sợ tiếng xấu; nhưng Ngài không bao giờ làm như vậy, nên Ngài là bậc A-la-hán vì không có sự bí mật (raha) trong việc làm ác. Như có câu:

"Vì ở cách xa, vì đã sát hại các kẻ thù phiền não, vị Mâu-ni ấy;

Đã phá hủy các nan hoa của bánh xe luân hồi, xứng đáng với các vật dụng;

Không làm các việc ác nơi kín đáo, nên Ngài được gọi là bậc A-la-hán."

Vì Ngài đã tự mình thấu hiểu tất cả các pháp một cách chân chánh (sammā sāmañca), nên Ngài là bậc Chánh Biến Tri (Sammāsambuddho). Thật vậy, Ngài đã thấu hiểu tất cả các pháp một cách chân chánh và tự

thân: thấu hiểu các pháp cần được biết bằng thắng trí (abhiññeyya) qua thắng trí, thấu hiểu các pháp cần được liễu tri (pariññeyya) qua liễu tri, thấu hiểu các pháp cần được đoạn tận (pahātabba) qua sự đoạn tận, thấu hiểu các pháp cần được chứng ngộ (sacchikātabba) qua sự chứng ngộ, thấu hiểu các pháp cần được tu tập (bhāvetabba) qua sự tu tập. Do đó Ngài đã dạy:

"Những gì cần biết rõ, Ta đã biết rõ; những gì cần tu tập, Ta đã tu tập;

Những gì cần đoạn tận, Ta đã đoạn tận; do đó, này Bà-la-môn, Ta là Phật." (Trung Bộ 2.399).

Hơn nữa, nhãn (mắt) là Khổ đế, tham ái quá khứ khởi lên nhãn vốn là nguyên nhân gốc rễ của nó là Tập đế, sự không còn vận hành của cả hai là Diệt đế, con đường dẫn đến việc thấu hiểu sự diệt đó là Đạo đế; như thế, bằng việc nêu ra từng pháp một, Ngài đã thấu hiểu tất cả các pháp một cách chân chánh và tự thân. Phương pháp này cũng áp dụng cho tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Cùng theo phương pháp đó, cần áp dụng cho sáu ngoại xứ như sắc, v.v.; sáu thức thân như nhãn thức, v.v.; sáu xúc như nhãn xúc, v.v.; sáu thọ sinh từ nhãn xúc, v.v.; sáu tưởng như sắc tưởng, v.v.; sáu tư như sắc tư, v.v.; sáu ái thân như sắc ái, v.v.; sáu tầm như sắc tầm, v.v.; sáu tứ như sắc tứ, v.v.; năm uẩn như sắc uẩn, v.v.; mười Kasina; mười tùy niệm; mười tưởng như tưởng tử thi trương phình; ba mươi hai phần thân thể như tóc, v.v.; mười hai xứ; mười tám giới; chín hữu như dục hữu, v.v.; bốn thiền như sơ thiền, v.v.; bốn vô lượng tâm như tu tập lòng Từ, v.v.; bốn định vô sắc; và các chi phần Duyên khởi theo chiều nghịch như Già Chết, v.v., và theo chiều thuận như Vô minh, v.v.

Ở đây, đây là sự kết nối của một pháp: "Già Chết là Khổ đế, Sinh là Tập đế, sự vượt thoát khỏi cả hai là Diệt đế, con đường dẫn đến việc thấu hiểu sự diệt đó là Đạo đế". Như vậy, bằng việc nêu ra từng pháp một, Ngài đã thấu hiểu, liễu tri và thông đạt tất cả các pháp một cách chân chánh và tự thân. Do đó nói rằng: "Vì Ngài đã tự mình thấu hiểu tất cả các pháp một cách chân chánh, nên Ngài là bậc Chánh Biến Tri".

Vì Ngài đầy đủ cả Minh (vijjā) và Hạnh (caraṇa), nên Ngài là bậc Minh Hạnh Túc (Vijjācaraṇasampanno). Trong đó, "Minh" có thể là ba minh hoặc tám minh. Ba minh cần được hiểu theo phương pháp đã dạy trong Kinh Khiếp sợ và Hãi hùng (Trung Bộ 1.34...); tám minh được dạy trong Kinh Ambaṭṭha (Trường Bộ 1.278...). Tại đó, sau khi bao hàm Minh quán và Ý sinh thân cùng với sáu Thắng trí, tám minh được nêu ra. "Hạnh" bao gồm mười lăm pháp cần được biết: Giới thu thúc, Sự hộ trì các cửa căn, Sự biết mức độ trong ăn uống, Sự chú tâm tỉnh giác, Bảy thiện pháp (Bậc thiện tri thức), và Bốn thiền sắc giới. Mười lăm pháp này được gọi là "Hạnh" vì nhờ chúng mà vị Thánh đệ tử vận hành (carati) và đi đến phương hướng bất tử. Như Ngài đã dạy: "Ở đây, này Mahānāma, vị Thánh đệ tử là người có giới," v.v., (Trung Bộ 2.24). Thế Tôn đầy đủ các Minh này và các Hạnh này, nên gọi là Minh Hạnh Túc. Trong đó, sự thành tựu về Minh làm trọn vẹn Nhất thiết trí của Thế Tôn, sự thành tựu về Hạnh làm trọn vẹn Đại bi tâm của Ngài. Nhờ Nhất thiết trí, Ngài biết được điều lợi ích và không lợi ích cho tất cả chúng sinh; nhờ Đại bi tâm, Ngài giúp họ tránh xa điều không lợi ích và gắn kết họ với điều lợi ích, đúng như một bậc Minh Hạnh Túc. Chính vì thế, các đệ tử của Ngài là những người thực hành đúng đắn, không phải thực hành sai lạc; vì đệ tử của những kẻ thiếu Minh và Hạnh thường giống như những kẻ tự hành hạ mình.

Vì có sự vận hành tốt đẹp, vì đã đi đến trạng thái tốt đẹp, vì đã đi một cách chân chánh, và vì đã nói năng một cách chân chánh, nên Ngài là bậc Thiện Thệ (Sugato). Sự vận hành (gamana) cũng được gọi là "đi" (gata), và sự vận hành đó của Thế Tôn là tốt đẹp, thanh tịnh và không tì vết. Đó là gì? Đó là Thánh Đạo. Nhờ sự vận hành đó, Ngài đã đi đến phương hướng an lạc mà không có sự chấp trước, nên Ngài là bậc Thiện Thệ vì có sự vận hành tốt đẹp. Ngài cũng đã đi đến trạng thái tốt đẹp, tức là Niết-bàn bất tử, nên Ngài cũng là bậc Thiện Thệ vì đã đi đến trạng thái tốt đẹp. Ngài đã đi một cách chân chánh vì không còn quay lại với những phiền não đã được đoạn tận bởi từng đạo lộ tương ứng. Như đã nói: "Những phiền não nào đã được đoạn tận bởi Sơ đạo, Ngài không quay lại, không trở lại, không tìm đến những phiền não đó, nên gọi là Thiện Thệ... những phiền não nào đã được đoạn tận bởi Tứ đạo, Ngài

không quay lại, không trở lại, không tìm đến những phiền não đó, nên gọi là Thiện Thệ" (Đại Nghĩa Phân Tích 38). Hoặc Ngài đã đi một cách chân chánh từ dưới chân Phật Dīpaṅkara cho đến Bodhimaṇḍa bằng sự thực hành chân chánh làm trọn vẹn ba mươi ba pháp Ba-la-mật, chỉ mang lại lợi ích và hạnh phúc cho toàn thế giới, và Ngài đã đi đến mà không rơi vào các cực đoan như Thường kiến, Đoạn kiến, Đắm say dục lạc, Khổ hạnh cực đoan; nên Ngài là bậc Thiện Thệ vì đã đi một cách chân chánh. Và Ngài nói năng một cách chân chánh, chỉ nói lời phù hợp ở những lúc phù hợp, nên Ngài là bậc Thiện Thệ vì đã nói năng một cách chân chánh.

Về vấn đề này, đây là bài kinh minh chứng: "Lời nói nào Như Lai biết là không thật, không đúng, không mang lại lợi ích, và lời đó khiến người khác không thích, không hài lòng, thì Như Lai không nói lời đó. Lời nói nào Như Lai biết là thật, là đúng, nhưng không mang lại lợi ích, và lời đó khiến người khác không thích, không hài lòng, thì Như Lai cũng không nói lời đó. Còn lời nói nào Như Lai biết là thật, là đúng, mang lại lợi ích, dù lời đó khiến người khác không thích, không hài lòng, thì ở đó Như Lai biết thời điểm thích hợp để nói lời đó. Lời nói nào Như Lai biết là không thật, không đúng, không mang lại lợi ích, dù lời đó khiến người khác thích thú, hài lòng, thì Như Lai không nói lời đó. Lời nói nào Như Lai biết là thật, là đúng, nhưng không mang lại lợi ích, dù lời đó khiến người khác thích thú, hài lòng, thì Như Lai cũng không nói lời đó. Lời nói nào Như Lai biết là thật, là đúng, mang lại lợi ích, và lời đó khiến người khác thích thú, hài lòng, thì ở đó Như Lai biết thời điểm thích hợp để nói lời đó" (Trung Bộ 2.86). Như vậy, cần hiểu Ngài là bậc Thiện Thệ vì đã nói năng một cách chân chánh.

Vì Ngài đã thấu hiểu thế gian bằng mọi phương diện, nên Ngài là bậc Thế Gian Giải (Lokavidū). Thật vậy, Thế Tôn đã thấu hiểu, đã biết rõ, đã thông đạt về thế gian qua các khía cạnh: tự tính, sự tập khởi, sự diệt và phương pháp dẫn đến sự diệt. Như Ngài đã dạy: "Này hiền giả, nơi nào không có sinh, không có già, không có chết, không có sự chuyển di, không có sự tái sinh, Ta không nói rằng có thể biết, có thể thấy, có thể đến được điểm tận cùng của thế gian bằng cách đi bộ; nhưng này hiền

giả, Ta cũng không nói rằng nếu không đạt đến điểm tận cùng của thế gian thì có thể chấm dứt khổ đau. Tuy nhiên, này hiền giả, chính trong tấm thân dài một sải này, cùng với các tri giác và tâm ý, Ta tuyên thuyết về thế gian, sự tập khởi của thế gian, sự diệt của thế gian và con đường dẫn đến sự diệt của thế gian.

Đi bộ chẳng bao giờ, đạt tận cùng thế giới;

Nếu không đạt tận cùng, khổ chẳng thể thoát ly.

Do đó, bậc Thế Gian Giải, bậc Đại trí..."

Bậc đã đi đến tận cùng thế giới, đã hoàn tất Phạm hạnh;

Sau khi thấu đạt tận cùng của thế giới, bậc ấy đã an tịnh;

Bậc ấy không còn hy vọng vào thế giới này hay thế giới khác.

Lại nữa, có ba loại thế giới là: Hành thế giới, Chúng sinh thế giới, và Phương xứ thế giới. Trong đó, tại những đoạn kinh như: "Một thế giới: tất cả chúng sinh tồn tại nhờ vật thực," thì cần phải hiểu đó là Hành thế giới. Tại những đoạn kinh như: "Thế giới là thường còn hay thế giới là vô thường," thì đó là Chúng sinh thế giới.

"Cho đến chừng nào mặt trăng và mặt trời xoay vần, chiếu sáng rực rỡ khắp các phương;

Cho đến chừng ấy, thế giới trải rộng ngàn lần, quyền năng của Ngài vận hành trong đó."

Tại những đoạn kinh như trên, đó là Phương xứ thế giới, và Đức Thế Tôn đã thấu suốt thế giới ấy về mọi mặt. Thật vậy, Ngài đã rõ biết: "Một thế giới là tất cả chúng sinh tồn tại nhờ vật thực. Hai thế giới là Danh và Sắc. Ba thế giới là ba Thọ. Bốn thế giới là bốn loại vật thực. Năm thế giới là năm Thủ uẩn. Sáu thế giới là sáu Nội xứ. Bảy thế giới là bảy Thức trú. Tám thế giới là tám Thế gian pháp. Chín thế giới là chín Cư trú của chúng sinh. Mười thế giới là mười Xứ. Mười hai thế giới là mười hai Xứ. Mười tám thế giới là mười tám Giới." Như vậy, Hành thế giới này cũng được

Ngài thấu suốt về mọi mặt.

Lại nữa, vì Ngài biết rõ khuynh hướng, biết rõ tùy miên, biết rõ tính cách, biết rõ thiên hướng của tất cả chúng sinh; Ngài biết rõ chúng sinh có ít bụi bặm trong mắt hay nhiều bụi bặm trong mắt, có căn tính sắc bén hay căn tính độn liệt, có đức tính tốt hay đức tính xấu, dễ giáo hóa hay khó giáo hóa, có khả năng đắc chứng hay không có khả năng đắc chứng; do đó, Chúng sinh thế giới cũng được Ngài thấu suốt về mọi mặt. Như Chúng sinh thế giới thế nào, thì Phương xứ thế giới cũng như thế ấy. Thật vậy, một Luân hồi giới (Cakkavāḷa) này có chiều dài và chiều rộng là một triệu hai trăm lẻ ba ngàn bốn trăm năm mươi do-tuần. Chu vi của nó là:

Toàn bộ chu vi vòng quanh là ba triệu sáu trăm mười ngàn ba trăm năm mươi do-tuần.

Trong đó:

Mặt đất này được tính toán có độ dày là hai trăm bốn mươi ngàn do-tuần.

Nâng đỡ cho mặt đất ấy là tầng nước có độ dày bốn trăm tám mươi ngàn do-tuần.

Nâng đỡ cho tầng nước ấy là tầng gió bay bổng giữa hư không với độ dày chín trăm sáu mươi ngàn do-tuần; đó là sự an lập của thế giới.

Trong sự an lập như vậy, tại đây, ngọn núi Sineru (Tu-di) cao nhất, đắm mình trong đại dương tám mươi bốn ngàn do-tuần và vươn cao lên khỏi mặt nước cũng ngần ấy do-tuần. Tiếp đó, có bảy dãy núi kỳ diệu, được trang trí bằng nhiều loại báu vật, có độ sâu và độ cao giảm dần theo thứ tự một nửa so với ngọn núi trước: Yugandhara, Isadhara, Karavīka, Sudassana, Nemindhara, Vinataka và Assakaṇṇa. Bảy ngọn núi lớn này bao quanh núi Sineru, là nơi cư ngụ của các vị Đại vương, là nơi các Thiên nhân và Dạ-xoa thường lui tới.

Dãy núi Tuyết Sơn (Himavā) cao năm trăm do-tuần, chiều dài và chiều

rộng là ba ngàn do-tuần, được tô điểm bởi tám mươi bốn ngàn đỉnh núi. Cây Diêm-phù (Jambū) có thân rộng mười lăm do-tuần, chu vi thân cây là năm mươi do-tuần, các cành tỏa rộng ra xung quanh năm mươi do-tuần, tán lá che phủ rộng một trăm do-tuần và vươn cao lên cũng một trăm do-tuần; nhờ uy lực của cây này mà lục địa được gọi là Diêm-phù-đề (Jambudīpo).

Ngọn núi Luân Hồi (Cakkavāḷasiluccayo) đắm mình trong đại dương tám mươi hai ngàn do-tuần và vươn cao lên cũng bấy nhiêu, bao quanh toàn bộ thế giới giới ấy. Tại đó, vòng mặt trăng rộng bốn mươi chín do-tuần, vòng mặt trời rộng năm mươi do-tuần, cõi trời Tam Thập Tam rộng mười ngàn do-tuần; cõi A-tu-la, đại địa ngục A-tỳ và Diêm-phù-đề cũng rộng mười ngàn do-tuần như vậy. Tây Ngưu Hóa Châu rộng bảy ngàn do-tuần; Đông Thắng Thần Châu cũng như vậy. Bắc Câu Lưu Châu rộng tám ngàn do-tuần. Mỗi đại lục địa trong số này đều có năm trăm tiểu đảo bao quanh. Tất cả những thứ đó hợp thành một Luân hồi giới, một Thế giới giới; giữa các thế giới ấy là các địa ngục Biệt cảnh (Lokantarika). Đức Thế Tôn, với Phật trí vô biên, đã thấu suốt, rõ biết và liễu đạt vô biên Luân hồi giới và vô biên Thế giới giới như vậy. Do đó, Phương xứ thế giới cũng được Ngài thấu suốt về mọi mặt. Vì đã thấu suốt thế giới về mọi mặt như thế, nên Ngài được gọi là Thế Gian Giải (Lokavidū).

Lại nữa, vì không có ai thù thắng hơn Ngài về các công đức, không có ai vượt trội hơn Ngài, nên Ngài là Vô Thượng (Anuttaro). Thật vậy, Ngài vượt trội toàn bộ thế giới về công đức Giới, công đức Định, Tuệ, Giải thoát và Giải thoát tri kiến; về công đức Giới, Ngài là bậc không ai bằng, không ai sánh kịp, không có đối thủ, không có bản sao, là bậc vô song trong số các chúng sinh. Như đã nói: "Này các Tỳ-kheo, Ta không thấy một ai trong thế giới với chư Thiên, Ma vương, Phạm thiên, với thế hệ chúng sinh gồm Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài người, lại viên mãn về Giới hơn chính Ta." Nội dung này cần được trình bày chi tiết.

Cũng vậy, cần trình bày chi tiết các kinh như Kinh Tối Thắng Tín và các bài kệ bắt đầu bằng: "Không có thầy cho Ta."

Ngài rèn luyện những hạng người đáng được rèn luyện, nên gọi là Bậc

Điều Ngự Trượng Phu (Purisadammasārathi); nghĩa là Ngài uốn nắn và giáo hóa. Tại đây, "những hạng người đáng được rèn luyện" là những người chưa được điều phục nhưng có khả năng được điều phục, bao gồm cả những loài bàng sinh mang thân nam, loài người mang thân nam và loài phi nhân mang thân nam. Thật vậy, Đức Thế Tôn đã điều phục các loài bàng sinh mang thân nam như Long vương Apalāḷa, Cūḷodara, Mahodara, Aggisikha, Dhūmasikha, voi Dhanapālaka và những loài khác; Ngài khiến chúng mất đi nọc độc dữ tợn và an trú chúng vào các nơi nương tựa (Quy y) và các giới luật. Đối với loài người mang thân nam, Ngài đã điều phục Saccaka Nigaṇṭhaputta, thanh niên Ambaṭṭha, Pokkharasāti, Soṇadaṇḍa, Kūṭadanta và những người khác. Đối với loài phi nhân mang thân nam, Ngài đã điều phục và giáo hóa Dạ-xoa Āḷavaka, Sūciloma, Kharaloma, Thiên chủ Sakka và các vị khác bằng các phương pháp giáo hóa đa dạng. Tại đây, cần trình bày chi tiết bài kinh: "Này Kesi, Ta điều phục người đáng được điều phục khi thì bằng phương pháp nhu hòa, khi thì bằng phương pháp cứng rắn, khi thì bằng cả hai phương pháp nhu hòa và cứng rắn." Hoặc nữa, khi Ngài chỉ dạy cho những người đã có giới hạnh thanh tịnh về các tầng Thiền thứ nhất, và cho những bậc Dự lưu về lộ trình đạo lộ cao thượng hơn, thì đó cũng chính là điều phục cả những bậc đã được điều phục.

Hoặc giả, "Vô Thượng Điều Ngự Trượng Phu" là một cụm từ duy nhất. Đức Thế Tôn rèn luyện những người đáng được rèn luyện theo cách mà họ, chỉ trong một lần ngồi kiết già, có thể vận hành không chướng ngại khắp tám phương. Do đó gọi là "Vô Thượng Điều Ngự Trượng Phu." Tại đây, cần trình bày chi tiết bài kinh: "Này các Tỳ-kheo, con voi được người luyện voi điều khiển chỉ chạy theo một hướng."

Ngài là bậc thuyết giảng một cách hợp lý về các lợi ích trong hiện tại, lợi ích trong tương lai và lợi ích tối hậu, nên gọi là Thiên Nhân Sư (Satthā). Lại nữa, Ngài giống như một vị trưởng đoàn lữ hành, Đức Thế Tôn là vị dẫn đường. Như vị trưởng đoàn lữ hành đưa đoàn người vượt qua sa mạc, vượt qua nơi có cướp bóc, nơi có thú dữ, nơi có nạn đói, nơi không có nước; đưa họ qua khỏi, đưa họ thoát ra, đưa họ đến vùng đất an toàn; cũng vậy, Đức Thế Tôn là bậc Đạo sư, là vị dẫn đường, đưa

chúng sinh vượt qua sa mạc, vượt qua sa mạc của sự sinh. Nghĩa của từ này cần được hiểu theo cách giải thích trong bộ Niddesa.

Cụm từ "Của chư Thiên và loài người" được nói theo nghĩa là những hạng ưu tú nhất và theo nghĩa là những cá nhân có khả năng đắc chứng. Tuy nhiên, Đức Thế Tôn vẫn là bậc Đạo sư ngay cả đối với các loài bàng sinh thông qua việc ban truyền lời giáo huấn. Thật vậy, nhờ nghe pháp của Đức Thế Tôn mà chúng có được đầy đủ duyên lành (upanissaya); và nhờ duyên lành đó, trong đời sống thứ hai hoặc thứ ba, chúng có thể đắc chứng Đạo và Quả. Điển hình là trường hợp của Thiên tử Maṇḍūka (vốn là một con ếch). Tương truyền rằng, khi Đức Thế Tôn đang thuyết pháp cho dân cư thành Campā bên bờ hồ Gaggarā, một con ếch đã nắm giữ lấy tướng trạng nơi âm thanh của Đức Thế Tôn. Một người chăn bò đứng đó, dựa vào cây gậy, đã vô tình đè lên đầu con ếch ấy. Con ếch chết ngay lập tức và tái sinh vào một lâu đài bằng vàng rộng mười hai do-tuần ở cõi trời Tam Thập Tam. Nhìn thấy mình giữa đoàn thiên nữ bao quanh như thể vừa thức dậy sau giấc ngủ, thiên tử tự hỏi: "Ô kìa, tại sao ta lại được sinh vào đây? Ta đã làm nghiệp gì?" Vị ấy không thấy nghiệp nào khác ngoài việc nắm giữ lấy tướng trạng nơi âm thanh của Đức Thế Tôn. Ngay lập tức, vị ấy cùng với lâu đài đi đến và đảnh lễ dưới chân Đức Thế Tôn. Đức Thế Tôn dù đã biết rõ nhưng vẫn hỏi rằng:

"Ai đang đảnh lễ chân Ta, với thần lực và uy danh rạng rỡ;

Với sắc thân tuyệt hảo, chiếu sáng khắp các phương?"

"Bạch Thế Tôn, khi trước con là một con ếch, sống trong nước;

Trong khi đang nghe Pháp của Ngài, con đã bị một người chăn bò giết hại."

Đức Thế Tôn đã thuyết pháp cho vị ấy. Khi kết thúc thời pháp, tám mươi bốn ngàn chúng sinh đã đắc chứng Pháp. Vị thiên tử cũng an trú vào quả Dự lưu, mỉm cười rồi ra đi.

Lại nữa, đối với bất kỳ điều gì được gọi là đối tượng cần được biết (ñeyya), Ngài đều thấu hiểu tất cả bằng tuệ giác cứu cánh giải thoát, nên

gọi là Phật (Buddho). Hoặc vì Ngài tự mình thấu hiểu bốn Thánh đế và cũng giúp các chúng sinh khác thấu hiểu; do những nguyên nhân như vậy nên gọi là Phật. Để làm rõ nghĩa này, cần trình bày toàn bộ nội dung giải thích trong Niddesa hoặc trong Paṭisambhidāmagga như sau: "Ngài là Phật vì Ngài thấu hiểu các Sự thật (Đế), Ngài là Phật vì Ngài giúp chúng sinh thấu hiểu."

Còn từ "Bhagavā" (Thế Tôn) là danh hiệu biểu thị lòng tôn kính và tôn trọng tối cao đối với bậc tối thượng trong các chúng sinh nhờ vào những đặc tính công đức của Ngài. Do đó, các bậc tiền bối đã nói rằng:

"Từ 'Bhagavā' là danh hiệu cao quý nhất, từ 'Bhagavā' là danh hiệu tối thượng;

Ngài là bậc đáng kính trọng, đầy đủ sự tôn nghiêm, vì vậy Ngài được gọi là Thế Tôn."

Danh xưng có bốn loại: Do trạng thái (Āvatthika), do đặc điểm (Liṅgika), do tính chất (Nemittika), và do ngẫu nhiên (Adhiccasamuppanna). Danh xưng ngẫu nhiên là cái mà thế gian gọi là đặt tên theo ý muốn. Trong đó, các tên như "Bê", "Trâu tơ", "Bò đực" là danh xưng do trạng thái. Các tên như "Người cầm gậy", "Người cầm lọng", "Người có bím tóc", "Người có voi" là danh xưng do đặc điểm. Các tên như "Bậc tam minh", "Bậc lục thông" là danh xưng do tính chất. Các tên như "Sirivaḍḍhaka" (Thịnh vượng), "Dhanavaḍḍhaka" (Tăng tài) là danh xưng ngẫu nhiên, được đặt mà không xét đến ý nghĩa của từ ngữ. Nhưng danh hiệu Thế Tôn này là danh xưng do tính chất (Nemittika); nó không phải do Hoàng hậu Mahāmāyā, không phải do Đức vua Suddhodana, cũng không phải do tám mươi ngàn thân quyến đặt ra, cũng không phải do các vị Thiên nhân như Thiên chủ Sakka hay Santusita đặt ra. Thật vậy, bậc Tướng quân Chánh pháp (Xá-lợi-phất) đã nói: "Danh hiệu Thế Tôn này không phải do mẫu thân đặt ra... mà đây là danh xưng chỉ sự chứng đắc của các vị Phật Thế Tôn dưới cội Bồ-đề, cùng lúc với việc đạt được Toàn tri trí."

Về những công đức là nguồn gốc của danh hiệu theo tính chất này, các

vị đã đọc bài kệ rằng:

"Bậc có phúc (Bhagī), bậc năng lui tới (Bhají), bậc có phần (Bhāgī), bậc phân chia (Vibhattavā);

Bậc đã phá hủy (Akāsi bhaggaṃ), bậc đáng kính (Garū), bậc may mắn (Bhāgyavā);

Vì đã tu tập tự thân bằng nhiều phương cách, bậc đã đi đến tận cùng của các hữu, nên gọi là Thế Tôn (Bhagavā)."

Ý nghĩa của các từ này cần được hiểu theo phương pháp đã nêu trong Niddesa.

Lại có một phương pháp khác:

"Bậc có phước báu, bậc đã phá hủy, bậc tương ưng với các thiện đức, bậc có sự phân chia;

Bậc năng lui tới, bậc đã nôn ra sự đi đến trong các hữu, do đó Ngài là Thế Tôn."

Tại đây, theo quy tắc ngữ âm học về sự thêm bớt hoặc thay đổi các âm tiết, hoặc theo quy tắc biến đổi từ ngữ, vì Ngài có phúc báu (Bhāgya) sinh ra từ sự viên mãn của các Ba-la-mật như Bố thí, Trì giới để tạo ra hạnh phúc thế gian và xuất thế gian, nên đáng lẽ gọi là "Bhāgyavā" thì lại gọi là "Bhagavā". Lại nữa, vì Ngài đã phá hủy (Abhañji) tham, sân, si, phi lý tác ý, không tàm, không quý, phẫn, hận, hư ngụy, não hại, tật đố, bỏn xẻn, man trá, xảo trá, ngoan cố, phô trương, mạn, quá mạn, kiêu, phóng dật, ái, vô minh, ba bất thiện căn, ác hạnh, phiền não, cấu uế, tưởng điên đảo, tầm, hý luận, bốn điên đảo, lậu hoặc, triền phược, bộc lưu, hệ phược, tà hạnh, ái sinh, chấp thủ, năm tâm hoang vu, tâm triền phược, cái triền, hỷ lạc, sáu căn bản tranh luận, ái thân, bảy tùy miên, tám tà tính, chín căn bản ái, mười bất thiện nghiệp đạo, các kiến chấp, một trăm linh tám ái hành, tất cả sự sầu muộn, nhiệt não và hàng trăm ngàn phiền não; nói tóm lại là Ngài đã phá hủy năm loại Ma: Phiền não ma, Hành ma, Uẩn ma, Tử ma, Thiên tử ma; do đã phá hủy (Bhagga) các

hiểm họa đó, nên đáng lẽ gọi là "Bhaggavā" thì gọi là "Bhagavā". Có bài kệ nói rằng:

"Đã phá hủy tham, đã phá hủy sân, đã phá hủy si, là bậc lậu tận;

Các ác pháp đã bị phá hủy nơi Ngài, vì thế Ngài được gọi là Thế Tôn."

Nhờ có phúc báu, Ngài được trang nghiêm bởi Sắc thân đầy đủ các tướng tốt do trăm phước tạo thành; nhờ đã phá hủy các lỗi lầm, Ngài viên mãn Pháp thân. Cũng vậy, Ngài được sự tôn kính của các bậc trí giả thế gian, là nơi nương tựa của hàng cư sĩ và tu sĩ, là bậc có năng lực dập tắt nỗi khổ thân tâm cho những ai tìm đến, là bậc giúp ích cho đời bằng sự bố thí vật chất và bố thí Pháp, và là bậc có khả năng dẫn dắt chúng sinh đạt được hạnh phúc thế gian và xuất thế gian.

Hơn nữa, trong thế gian, từ "Bhaga" còn được dùng cho sáu pháp là: Tự tại (Issariya), Pháp (Dhamma), Danh tiếng (Yasa), Huy hoàng (Sirī), Nguyện vọng (Kāma), và Nỗ lực (Payatta). Ngài có sự tự tại tối thượng đối với tâm của chính mình, có các thần thông như nhỏ như hạt bụi, nhẹ như bông hoặc các thần thông được thế gian công nhận một cách trọn vẹn; Ngài có Pháp xuất thế gian bao trùm ba cõi; Ngài có danh tiếng thanh tịnh cực độ đạt được theo đúng công đức thực tế; Ngài có sự huy hoàng trọn vẹn trong mọi bộ phận cơ thể, có khả năng làm tịnh tín đôi mắt của những người chiêm ngưỡng Sắc thân; Ngài có Nguyện vọng, tức là sự thành tựu của bất cứ điều gì Ngài mong muốn, dù là vì lợi ích tự thân hay lợi ích của người khác; Ngài có Nỗ lực, tức là sự tinh tấn chân chính là nguyên nhân dẫn đến việc trở thành bậc thầy của toàn thế giới. Do tương ưng với các "Bhaga" (phần đức) này, Ngài được gọi là "Bhagavā".

Lại nữa, Ngài là bậc đã phân chia (Vibhattavā), nghĩa là Ngài đã phân tách, khai mở và thuyết giảng tất cả các pháp theo các chủng loại như thiện, v.v...; hoặc phân chia các thiện pháp theo uẩn, xứ, giới, đế, quyền, duyên khởi, v.v...; hoặc phân chia Khổ Thánh đế theo nghĩa ép uổng, hữu vi, nhiệt não và biến đổi; phân chia Tập đế theo nghĩa tích lũy, nguyên nhân, liên kết và chướng ngại; phân chia Diệt đế theo nghĩa xuất

ly, ly hệ, vô vi và bất tử; phân chia Đạo đế theo nghĩa đưa đến giải thoát, nguyên nhân, thấy rõ và thống trị. Vì đã phân chia như thế, nên đáng lẽ gọi là "Vibhattavā" thì lại gọi là "Bhagavā".

Lại nữa, vì Ngài đã lui tới, thân cận và tu tập nhiều (Bhají, Sevī) các trú xứ của thiên, của phạm thiên, của bậc thánh; lui tới các sự viễn ly thân, viễn ly tâm, viễn ly y; lui tới các giải thoát không, vô nguyện, vô tướng và các pháp thượng nhân thế gian và xuất thế gian khác; do đó đáng lẽ gọi là "Bhattavā" thì gọi là "Bhagavā".

Lại nữa, vì Ngài đã nôn ra (Vanta) sự đi đến (Gamana) được gọi là Ái trong ba hữu (Bhavesu); do đó, từ ngữ "Bhavasū vantagamano" được lấy chữ "Bha" từ "Bhava", chữ "Ga" từ "Gamana", và chữ "Va" từ "Vanta" rồi kéo dài âm ra để gọi là "Bhagavā". Giống như trong thế gian, thay vì nói "Mehanassa khassa mālā" (Vòng hoa của bộ phận sinh dục) thì gọi là "Mekhalā" (Đai lưng).

"Ngài đối với thế giới này": Nghĩa là Đức Thế Tôn đối với thế giới này. Nay sẽ giải thích các thuật ngữ đi kèm. "Cùng với chư Thiên" (Sadevaka) là cùng với các thiên nhân; tương tự "Cùng với Ma vương" (Samāraka) là cùng với Ma vương; "Cùng với Phạm thiên" (Sabrahmaka) là cùng với Phạm thiên; "Với thế hệ Sa-môn, Bà-la-môn" (Sassamaṇabrāhmaṇiṃ) là với quần chúng được sinh ra (pajá), bao gồm cả Sa-môn và Bà-la-môn; "Cùng với chư Thiên và loài người" (Sadevamanussaṃ) là bao gồm thiên nhân và loài người. Trong đó, từ "Sadevaka" cần được hiểu là bao gồm các vị thiên nhân ở năm cõi trời dục giới; từ "Samāraka" bao gồm các vị thiên nhân ở cõi trời dục giới thứ sáu (Tha hóa tự tại); từ "Sabrahmaka" bao gồm các vị Phạm thiên bắt đầu từ cõi Phạm phụ thiên; từ "Sassamaṇabrāhmaṇiṃ" bao gồm những Sa-môn, Bà-la-môn là kẻ thù và đối nghịch với giáo pháp, cũng như những Sa-môn, Bà-la-môn đã tịnh hóa ác pháp, đã loại bỏ ác pháp; từ "Pajā" bao gồm Chúng sinh thế giới; từ "Sadevamanussaṃ" bao gồm những vị được gọi là thiên nhân theo ước định (vua chúa) và những con người còn lại. Như vậy, ở đây, ba cụm từ đầu tiên bao quát Phương xứ thế giới, và hai cụm từ sau bao quát Chúng sinh thế giới theo nghĩa quần chúng.

Một cách giải thích khác: Từ "Sadevaka" bao gồm thế giới các vị thiên nhân cõi Vô sắc; từ "Samāraka" bao gồm sáu cõi trời Dục giới; từ "Sabrahmaka" bao gồm thế giới Phạm thiên hữu sắc; từ "Sassamaṇabrāhmaṇiṃ" v.v... bao gồm thế giới loài người cùng với các thiên nhân theo ước định dưới dạng bốn hàng đệ tử, hoặc toàn bộ Chúng sinh thế giới còn lại.

Lại nữa, bằng từ "Sadevaka", tiếng tăm của Đức Thế Tôn vang dội vì Ngài đã tự mình chứng ngộ toàn bộ thế giới theo định nghĩa cao nhất. Khi ấy, đối với những ai có thể thắc mắc rằng: "Ma vương vốn có đại uy lực, là bậc tự tại cai quản cõi trời dục giới thứ sáu; liệu vị ấy cũng được Ngài thấu triệt chăng?" Để dẹp bỏ sự nghi ngờ đó, danh hiệu "Samāraka" vang dội. Đối với những ai có thể thắc mắc: "Phạm thiên vốn có đại uy lực, chỉ bằng một ngón tay có thể tỏa sáng khắp một ngàn luân hồi giới, bằng hai ngón tay... đến mười ngón tay có thể tỏa sáng mười ngàn luân hồi giới, và hưởng thọ hạnh phúc của các tầng thiền định vô thượng; liệu vị ấy cũng được Ngài thấu triệt chăng?" Để dẹp bỏ sự nghi ngờ đó, danh hiệu "Sabrahmaka" vang dội. Rồi đối với những ai thắc mắc: "Nhiều Sa-môn, Bà-la-môn vốn là kẻ đối nghịch với giáo pháp, liệu họ cũng được Ngài thấu triệt chăng?" Để dẹp bỏ sự nghi ngờ đó, danh hiệu "Sassamaṇabrāhmaṇiṃ pajaṃ" vang dội. Như vậy, sau khi tuyên bố sự thấu triệt đối với những hạng chúng sinh tối cao, Ngài dùng từ "Sadevamanussaṃ" để tuyên bố sự thấu triệt đối với phần còn lại của Chúng sinh thế giới, bao gồm các thiên nhân theo ước định và những người còn lại theo định nghĩa cao nhất. Đó là trình tự liên kết ý nghĩa ở đây.

"Tự mình nhờ thắng trí, sau khi chứng ngộ thì tuyên thuyết": Ở đây, "Tự mình" nghĩa là chính Ngài, không phải nhờ sự hướng dẫn của người khác. "Nhờ thắng trí" nghĩa là nhờ vào sự hiểu biết vượt trội. "Sau khi chứng ngộ" nghĩa là sau khi đã chứng kiến trực tiếp; điều này loại bỏ các phương pháp suy luận hay phỏng đoán. "Tuyên thuyết" nghĩa là giảng dạy, làm cho biết, làm cho sáng tỏ. "Ngài thuyết giảng Chánh pháp, sơ thiện... hậu thiện": Nghĩa là Đức Thế Tôn, vì lòng bi mẫn đối với chúng sinh, đã từ bỏ hạnh phúc viễn ly vô thượng để thuyết giảng Chánh pháp.

Dù Ngài thuyết giảng ít hay nhiều, Ngài vẫn luôn thuyết giảng theo cách sơ thiện, v.v...

Như thế nào? Ngay cả một bài kệ, vì tính chất toàn hảo của Pháp, nên đoạn đầu là sơ thiện, đoạn giữa là trung thiện, và đoạn cuối là hậu thiện. Một bài kinh có một sự liên kết mạch lạc duy nhất thì phần mở đầu (Duyên khởi) là sơ thiện, phần kết luận là hậu thiện, và phần còn lại là trung thiện. Một bài kinh có nhiều sự liên kết mạch lạc thì sự liên kết đầu tiên là sơ thiện, sự liên kết cuối cùng là hậu thiện, và các phần còn lại là trung thiện. Toàn bộ giáo pháp trong giáo đoàn này, về phương diện Giới vốn là bản chất của nó, là sơ thiện; về phương diện Chỉ, Quán, Đạo và Quả, là trung thiện; và về phương diện Niết-bàn, là hậu thiện. Hoặc Giới và Định là sơ thiện, Quán và Đạo là trung thiện, Quả và Niết-bàn là hậu thiện. Hoặc do sự tự giác ngộ của Đức Phật mà là sơ thiện, do sự khéo thuyết của Pháp mà là trung thiện, do sự khéo tu tập của Tăng mà là hậu thiện. Hoặc vì sự Chánh Biến Tri cần đạt được bởi người nghe và thực hành theo đó là sơ thiện, Độc Giác là trung thiện, Thinh Văn Giác là hậu thiện. Pháp này khi được nghe, vì loại trừ được các triền cái nên ngay cả việc nghe cũng mang lại điều thiện lành, do đó là sơ thiện; khi được thực hành, vì mang lại hạnh phúc của Chỉ và Quán nên ngay cả việc thực hành cũng mang lại điều thiện lành, do đó là trung thiện; khi việc thực hành kết thúc và mang lại kết quả của sự tu tập, tạo ra trạng thái bất động, nên kết quả của thực hành cũng mang lại điều thiện lành, do đó là hậu thiện. Và vì xuất phát từ bậc Đạo sư, nên do sự thanh tịnh của nguồn gốc mà là sơ thiện, do sự thanh tịnh của ý nghĩa mà là trung thiện, do sự thanh tịnh của nhiệm vụ mà là hậu thiện. Vì vậy, cần hiểu rằng Đức Thế Tôn khi thuyết giảng dù ít hay nhiều, Ngài luôn thuyết giảng theo cách sơ thiện, trung thiện và hậu thiện như thế.

Về cụm từ "Đầy đủ nghĩa lý và văn cú", vì khi thuyết giảng pháp này, Ngài làm sáng tỏ Phạm hạnh của giáo pháp và Phạm hạnh của đạo lộ, Ngài soi sáng chúng bằng nhiều phương pháp; và pháp ấy được gọi là "Đầy đủ nghĩa lý" nhờ sự viên mãn của nội dung ý nghĩa, và "Đầy đủ văn cú" nhờ sự viên mãn của hình thức ngôn từ. Pháp ấy đầy đủ nghĩa lý thông qua việc thông báo, làm sáng tỏ, khai mở, phân tích, trình bày rõ

ràng, thiết lập và kết hợp các ý nghĩa; và đầy đủ văn cú thông qua sự viên mãn của các mẫu tự, từ ngữ, cách diễn đạt, ngôn ngữ và sự giải thích. Pháp ấy đầy đủ nghĩa lý bởi sự thâm sâu về nghĩa và thâm sâu về sự chứng đạt; đầy đủ văn cú bởi sự thâm sâu về pháp và thâm sâu về sự thuyết giảng. Pháp ấy đầy đủ nghĩa lý theo phạm vi của Nghĩa vô ngại giải và Biện tài vô ngại giải; đầy đủ văn cú theo phạm vi của Pháp vô ngại giải và Từ vô ngại giải. Pháp ấy đầy đủ nghĩa lý vì nó được bậc trí tự mình thấu hiểu, và đầy đủ văn cú vì nó làm tịnh tín lòng người nhờ vào niềm tin. Pháp ấy đầy đủ nghĩa lý bởi ý nghĩa sâu sắc, và đầy đủ văn cú bởi từ ngữ rõ ràng. Pháp ấy là "Hoàn toàn đầy đủ" vì không có gì cần thêm vào do tính chất trọn vẹn của nó; là "Thanh tịnh" vì không có gì cần loại bỏ do tính chất không tỳ vết; là "Phạm hạnh" vì nó cần được thực hiện bởi những bậc Phạm thiên cao quý đã được thu thúc bởi ba học, và vì nó chính là lộ trình thực hành của các vị ấy. Vì thế gọi là "Ngài thuyết giảng Phạm hạnh đầy đủ nghĩa lý và văn cú...".

Lại nữa, vì Ngài thuyết giảng có nguyên nhân, có nguồn gốc, nên gọi là sơ thiện; vì sự thuyết giảng ấy phù hợp với người cần được giáo hóa, không sai lệch về ý nghĩa và có đầy đủ lý lẽ và ví dụ, nên gọi là trung thiện; vì Ngài thuyết giảng với sự kết luận mang lại niềm tin cho người nghe, nên gọi là hậu thiện. Khi thuyết giảng như thế, Ngài làm sáng tỏ Phạm hạnh. Phạm hạnh ấy đầy đủ nghĩa lý nhờ sự thuần thục trong chứng đạt thông qua thực hành, đầy đủ văn cú nhờ sự thuần thục trong kinh điển thông qua học tập; nó hoàn toàn đầy đủ vì tương ưng với năm Pháp uẩn bắt đầu từ Giới.

Bởi sự tinh khiết do không còn các tùy phiền não, được vận hành vì mục đích vượt thoát, và thanh tịnh do không còn hy vọng vào các pháp thế gian, nên vì nghĩa ưu thắng đó mà pháp này được gọi là "Phạm hạnh" (Brahmacariya) - là cách hành trì của những vị đã trở thành bậc Phạm thiên gồm đức Phật, đức Phật Độc Giác và các bậc Thinh văn của đức Phật. Do vậy mà có lời nói rằng: "Ngài thuyết Pháp sơ thiện... vân vân... tuyên thuyết Phạm hạnh".

"Lành thay thay" (Sādhu kho pana) có nghĩa là thật tốt đẹp, mang lại lợi ích và mang lại hạnh phúc. "Cho những bậc A-la-hán như thế"

(Tathārūpānaṃ arahatanti): giống như Tôn giả Gotama là bậc như thế nào, thì đối với những bậc như thế, những vị đã đắc được các đức tính đúng như thật và được thế gian tin tưởng gọi là bậc A-la-hán. "Việc diện kiến" (Dassanaṃ hotī) nghĩa là sau khi mở đôi mắt thanh tịnh và nhu hòa với ý nguyện rằng "Dẫu chỉ là việc diện kiến thôi cũng là điều tốt lành", sau đó Bà-la-môn Verañja đã đi đến chỗ Thế Tôn ngự.

* Chữ "Yena" (bằng cách nào/nơi nào) là công cụ cách dùng theo nghĩa vị trí cách. Vì vậy, ý nghĩa ở đây cần được hiểu là: Thế Tôn ở đâu thì vị ấy đi đến đó. Hoặc nghĩa là: Vì lý do nào mà Thế Tôn nên được chư thiên và nhân loại đi đến diện kiến, thì vị ấy đã đi đến diện kiến vì lý do đó. Lý do nào mà Thế Tôn nên được đi đến diện kiến? Đó là với mong muốn đắc được các đức tính đặc biệt nhiều mặt, với mong muốn hưởng thụ quả ngọt giống như các đàn chim luôn tìm đến cây đại thụ có trái quanh năm. "Đã đi đến" (Upasaṅkamī) có nghĩa là đã tới. "Sau khi đi đến" (Upasaṅkamitvā) nhằm chỉ sự kết thúc của việc di chuyển. Hoặc có thể nói là đã đi đến nơi cực kỳ gần gũi với Thế Tôn.

"Cùng với Thế Tôn đàm đạo" (Bhagavatā saddhiṃ sammodī): giống như khi Thế Tôn hỏi thăm về sức khỏe, vị ấy cũng cùng với Thế Tôn tương tác vui vẻ, hòa quyện làm một như nước lạnh hòa vào nước nóng. Với những lời đàm đạo như: "Thưa Tôn giả Gotama, Ngài có được khỏe khắn không? Có được an khang không? Tôn giả Gotama và các đệ tử có ít bệnh, ít não, thân thể nhẹ nhàng, có sức khỏe và sống an lạc không?", vì tạo ra sự hỷ lạc nên được gọi là "đáng hân hoan" (sammodanīyaṃ). Vì có nội dung và văn cú ngọt ngào, xứng đáng được ghi nhớ và vận hành liên tục trong thời gian dài nên gọi là "đáng ghi nhớ" (sāraṇīyaṃ). Hoặc là đáng hân hoan vì niềm vui khi đang nghe, đáng ghi nhớ vì niềm vui khi hồi tưởng lại. Tương tự, đáng hân hoan vì sự thuần khiết của văn cú, đáng ghi nhớ vì sự thuần khiết của ý nghĩa. Sau khi đàm đạo với những lời đáng hân hoan, đáng ghi nhớ bằng nhiều phương thức như thế, vị ấy muốn hỏi về mục đích mà mình đã đến nên đã ngồi xuống một bên.

"Một bên" (Ekamantaṃ) là sự chỉ định theo cách bất biến tính trung hòa. Vì thế, ý nghĩa cần được hiểu là vị ấy đã ngồi theo cách mà khi ngồi xuống thì được gọi là ngồi một bên. Hoặc đây là đối cách dùng theo

nghĩa vị trí cách. "Ngồi xuống" (Nisīdī) nghĩa là đã tọa lạc. Những bậc trí giả khi đi đến bậc đáng tôn kính, do sự khéo léo trong tư thế ngồi, họ sẽ ngồi xuống một bên. Vị này cũng là một trong số đó, nên đã ngồi xuống một bên.

Thế nào là ngồi một bên? Đó là tránh sáu lỗi của tư thế ngồi, cụ thể là: quá xa, quá gần, ở phía trên gió, ở chỗ cao, ngay chính diện, hoặc quá phía sau. Vì nếu ngồi quá xa, khi muốn nói phải nói lớn tiếng. Ngồi quá gần sẽ gây va chạm. Ngồi phía trên gió sẽ gây khó chịu bởi mùi cơ thể. Ngồi ở chỗ cao là biểu hiện sự không tôn kính. Ngồi ngay chính diện, nếu muốn nhìn thì mắt phải đối mắt trực tiếp. Ngồi quá phía sau, nếu muốn nhìn thì phải rướn cổ. Do đó, vị này đã ngồi sau khi tránh sáu lỗi này. Vì thế có nói: "Ngồi xuống một bên".

Sau khi ngồi xuống một bên, Bà-la-môn Verañja đã bạch với Thế Tôn điều này: chữ "điều này" (etadavocā) chỉ cho nội dung sắp nói. Chữ "d" là biến âm nối từ. "Đã bạch" (Avocā) nghĩa là đã nói. "Tôi đã nghe điều này" (Sutaṃ metanti) nghĩa là điều này đã được tôi nghe, nhằm chỉ nội dung sắp được trình bày. "Thưa Tôn giả Gotama" (Bho gotamāti): vị ấy gọi Thế Tôn bằng tục danh (họ).

Bây giờ, để chỉ ra điều mà vị ấy đã nghe, vị ấy nói: "Sa-môn Gotama không..." vân vân. Ở đây, sự giải thích các từ chưa rõ nghĩa như sau: "Các Bà-la-môn" (brāhmaṇe) là những người sinh ra trong giai cấp Bà-la-môn. "Già yếu" (Jiṇṇe) là những người đã suy sụp, bị tuổi già làm cho răng rụng tóc bạc. "Lớn tuổi" (Vuḍḍhe) là những người đã đạt đến giới hạn tăng trưởng của các bộ phận cơ thể. "Bậc thượng thọ" (Mahallake) là những người có sự lâu năm về tuổi tác, tức là đã sinh ra từ lâu. "Bậc đi quá nửa cuộc đời" (Addhagate) là người đã đi hết chặng đường dài, ý nói đã trải qua hai hoặc ba triều đại vua. "Đã đạt đến tuổi xế chiều" (Vayo anuppatte) là đã đến giai đoạn cuối của cuộc đời, tức là phần ba cuối cùng của một trăm năm tuổi thọ.

Hơn nữa: "Già" có nghĩa là người cũ, thuộc dòng dõi đã tồn tại lâu đời. "Lớn" là người có sự tăng trưởng về giới hạnh, đạo đức. "Thượng thọ" là người có sự to lớn về tài sản, có nhiều của cải vật chất. "Đi quá nửa

cuộc đời" là người đang đi trên đạo lộ, sống không vượt quá giới hạn các nghi lễ đạo hạnh của Bà-la-môn. "Đạt đến tuổi xế chiều" là đã đạt đến giai đoạn cuối cùng của sự già nua từ khi sinh ra; sự liên kết ý nghĩa ở đây cần được hiểu như vậy.

Tiếp theo, các từ "đảnh lễ" vân vân cần được hiểu theo ý nghĩa kết hợp với câu "Sa-môn Gotama không..." như sau: "Không đảnh lễ, không đứng dậy chào, cũng không mời ngồi bằng cách nói 'xin mời quý vị ngồi tại đây'". Ở đây, chữ "vã" (hoặc) dùng với nghĩa phân tích rõ ràng. Sau khi nói như vậy, thấy Thế Tôn không thực hiện việc đảnh lễ đối với mình, vị ấy nói: "Thưa Tôn giả Gotama, điều đó đúng là như vậy". Điều mà tôi đã nghe là như thế nào, thì việc nghe và việc thấy của tôi bây giờ là hoàn toàn trùng khớp, tương đồng, hợp nhất về ý nghĩa. "Tôn giả Gotama thực sự không... vân vân... mời ngồi", sau khi kết luận điều mình nghe với điều mình thấy như thế, vị ấy đã khiển trách rằng: "Thưa Tôn giả Gotama, điều này thật không xứng đáng", ý nói việc không đảnh lễ đó là hoàn toàn không phù hợp.

Khi ấy, Thế Tôn không rơi vào lỗi tự tôn hay hạ nhục người khác, với tâm từ ái mát mẻ, Ngài muốn xua tan sự vô minh đó và chỉ ra lẽ phải nên đã nói: "Này Bà-la-môn, Ta không... vân vân... đầu của người ấy sẽ bị rơi xuống". Ở đây, ý nghĩa tóm tắt là: "Này Bà-la-môn, dù Ta có quan sát bằng tuệ nhãn của bậc Nhất Thiết Trí không bị ngăn ngại, Ta cũng không thấy một hạng người nào trong thế gian gồm cả chư thiên này mà Ta nên đảnh lễ, đứng dậy chào hay mời ngồi. Điều này không có gì lạ cả, vì ngày nay Ta đã đạt đến Nhất Thiết Trí, Ta không thấy hạng người nào xứng đáng nhận sự khiêm hạ như thế. Thêm nữa, ngay khi Ta vừa mới đản sinh, Ta đã đi bảy bước về hướng Bắc, quan sát toàn bộ mười ngàn thế giới, lúc đó trong thế gian cùng chư thiên này, Ta cũng không thấy hạng người nào mà Ta nên đảnh lễ, đứng dậy chào hay mời ngồi. Thậm chí, khi vị Đại Phạm Thiên có tuổi thọ mười sáu ngàn kiếp, đã tận sạch lậu hoặc, chắp tay tôn kính và với tâm hỷ lạc đã thưa rằng: 'Ngài là bậc Đại nhân trong đời, Ngài là bậc Tối thượng, bậc Trưởng thượng, bậc Ưu thắng trong thế gian cùng chư thiên, không ai có thể vượt trội hơn Ngài'; lúc đó Ta không thấy ai vượt trội hơn mình nên đã thốt lên lời sư

tử hống: 'Ta là bậc Tối thượng trong đời, Ta là bậc Trưởng thượng trong đời, Ta là bậc Ưu thắng trong đời'. Như vậy, ngay cả khi vừa mới đản sinh cũng không có người nào xứng đáng để Ta đảnh lễ, thì nay Ta đã đạt đến Nhất Thiết Trí, Ta còn phải đảnh lễ ai... vân vân... hay mời ai ngồi? Do đó, này Bà-la-môn, ông đừng mong đợi sự khiêm hạ như thế từ bậc Như Lai. Vì này Bà-la-môn, nếu Như Lai đảnh lễ ai... vân vân... hay mời ai ngồi, thì khi đêm vừa mãn, đầu của người đó sẽ bị đứt khỏi cổ và rơi xuống đất lập tức, giống như trái thốt nốt đã chín muồi bị đứt cuống vậy".

* Dù đã được nói như thế, do sự kém trí, Bà-la-môn ấy không nhận ra địa vị Trưởng thượng trong đời của bậc Như Lai, chỉ vì không chịu đựng nổi lời nói đó nên đã bảo: "Tôn giả Gotama là người vô vị (arasarūpo)". Ý định của vị ấy là: Những việc đảnh lễ, đứng dậy, chắp tay, phục vụ được gọi là "vị của sự hòa hợp" trong đời, nhưng Tôn giả Gotama không có điều đó, nên Tôn giả Gotama là người vô vị, có bản chất vô vị. Khi ấy Thế Tôn, nhằm tạo ra sự nhu nhuyễn cho tâm vị ấy và tránh sự đối kháng trực tiếp, đã chỉ ra ý nghĩa lời nói của vị ấy theo cách khác áp dụng vào bản thân mình qua câu: "Này Bà-la-môn, thực sự có một phương diện (pariyāyo)..." vân vân.

Trong đó, "pariyāyo" có nghĩa là lý do; từ này được dùng theo nghĩa thuyết giảng, lượt, hoặc lý do. Trong các đoạn như "Hãy thọ trì đây là Mật Hoàn Pháp Môn (Madhupiṇḍikapariyāyo)", nó mang nghĩa thuyết giảng. Trong đoạn "Này Ānanda, hôm nay đến lượt (pariyāyo) của ai giáo giới các Tỳ-kheo ni?", nó mang nghĩa là lượt/phiên. Trong đoạn "Bạch Thế Tôn, lành thay nếu Thế Tôn dạy một lý do (pariyāyaṃ) khác để Tăng chúng được an trú trong sự hiểu biết", nó mang nghĩa là lý do. Ở đây, từ này mang nghĩa là lý do. Vì vậy, ý nghĩa ở đây cần được hiểu là: Này Bà-la-môn, thực sự có lý do đó; lý do mà một người khi gọi Ta là "Tôn giả Gotama là người vô vị" có thể được xem là nói đúng, nói sự thật. Đó là gì? Đó là các sắc vị... vân vân... xúc vị, này Bà-la-môn, đã được Như Lai đoạn tận. Ý nói gì? Đó là những gì thuộc về hỷ lạc của dục, được gọi là sắc vị, thanh vị, hương vị, vị vị, xúc vị vốn phát sinh đến những kẻ phàm phu đang hưởng thụ, hân hoan, đắm nhiễm vào các

cảnh sắc, dù họ được xem là tối thượng do huyết thống hay địa vị; những thứ đó trói buộc thế gian này như trói vào cổ, và vì phát sinh do sự hòa hợp của các vật dụng và cảnh giới nên được gọi là vị của sự hòa hợp; tất cả những thứ đó đã được Như Lai đoạn tận. Dẫu lẽ ra phải nói là "được Ta đoạn tận", nhưng Ngài thuyết Pháp mà không nêu danh tính bản thân. Hoặc đây là phong cách thuyết giảng tinh tế của Thế Tôn.

Ở đây, "đã đoạn tận" (pahīnā) nghĩa là đã lìa khỏi hoặc đã từ bỏ khỏi dòng tâm thức. Trong nghĩa này, vị trí cách nên được hiểu là công cụ cách. Những người có nguồn gốc là ái và vô minh đã bị cắt đứt bằng thanh kiếm Thánh đạo thì gọi là "cắt đứt tận gốc" (ucchinnamūlā). Làm cho nền tảng của chúng trở nên giống như một cây thốt nốt đã bị đốn mất phần đầu thì gọi là "làm cho như thân cây thốt nốt" (tālāvatthukatā). Giống như khi nhổ tận gốc cây thốt nốt, tại vị trí đó cây thốt nốt không thể sinh trưởng lại được nữa; cũng vậy, khi các vị của sắc... vân vân đã bị nhổ tận gốc bằng thanh kiếm Thánh đạo, khiến cho dòng tâm thức chỉ còn lại nền tảng của cái đã từng sinh khởi trước đây, thì tất cả chúng được gọi là "làm cho như thân cây thốt nốt". Do có bản chất không còn tăng trưởng, giống như cây thốt nốt bị chặt ngọn, nên gọi là "làm cho như thân cây thốt nốt". Và vì chúng đã được làm cho trở thành không còn hiện hữu (anabhāvaṃkatā), khiến cho trạng thái sau này không thể có, nên Ngài nói "anabhāvaṃkatā". Cách tách từ ở đây là "anu-abhāvaṃ katā". Cũng có bản văn là "anabhāvaṃ gatā", nghĩa là đã đi đến sự không còn hiện hữu. "Không còn bản tính sinh khởi trong tương lai" (Āyatiṃ anuppādadhammā) nghĩa là có bản chất không sinh khởi trong thời vị lai. Vì những gì đã đi đến sự không hiện hữu thì làm sao sinh khởi lại được? Do đó Ngài nói: "Đã đi đến sự không còn hiện hữu, không còn bản tính sinh khởi trong tương lai".

"Này Bà-la-môn, đây là phương diện" (Ayaṃ kho brāhmaṇa pariyāyoti): Này Bà-la-môn, đây là lý do mà một người khi nói đúng sẽ nói rằng "Sa-môn Gotama là người vô vị". "Nhưng không phải là điều mà ông đang ám chỉ": nhưng điều mà ông đang ám chỉ thì không phải là phương diện đó. Tại sao Thế Tôn lại nói như vậy? Chẳng phải khi nói như thế, vị của sự hòa hợp mà Bà-la-môn nhắc tới đã được thừa nhận là hiện hữu nơi

bản thân Ngài sao? Trả lời: Không phải vậy. Bởi vì ai có khả năng thực hiện vị của sự hòa hợp đó mà không làm, thì người đó mới bị gọi là vô vị vì sự thiếu sót đó. Nhưng Thế Tôn là người không còn khả năng (bhabba) để thực hiện điều đó nữa, vì vậy để hiển thị việc không còn khả năng thực hiện, Ngài nói: "Nhưng không phải là điều mà ông đang ám chỉ". Phương diện mà ông dựa vào để gọi Ta là "vô vị" thì không bao giờ được nói đến ở nơi Ta.

* Như vậy, khi Bà-la-môn không thể áp đặt ý nghĩa "vô vị" theo ý mình, vị ấy lại nói: "Tôn giả Gotama là người không hưởng thụ (nibbhogo)". Trong tất cả các phương diện này, cần hiểu trình tự liên kết theo phương thức đã nêu, và ý nghĩa của lời nói dựa trên sự ám chỉ cần được hiểu như sau: Bà-la-môn cho rằng việc đảnh lễ, phục vụ các bậc trưởng lão là sự hưởng thụ hòa hợp trong đời, và vì thiếu điều đó nên gọi Thế Tôn là "không hưởng thụ". Nhưng Thế Tôn, vì thấy rõ nơi mình không còn sự hưởng thụ ái dục đối với các sắc... vân vân của chúng sinh, nên Ngài chấp nhận phương diện đó theo cách khác.

* Tiếp theo, Bà-la-môn thấy Thế Tôn không thực hiện các nghi thức xã giao gia đình như đảnh lễ các bậc lớn tuổi mà người thế gian vẫn làm, nên gọi Thế Tôn là "người chủ trương không hành động (akiriyavādoti)". Thế Tôn, vì Ngài chủ trương không thực hiện các thân ác hạnh... vân vân, nên Ngài chấp nhận phương diện "chủ trương không hành động" đó nơi bản thân theo cách khác. Ở đây, thân ác hạnh cần được hiểu là các tác ý sát sinh, trộm cắp, tà dâm. Khẩu ác hạnh là các tác ý nói dối, nói đâm thọc, nói lời thô ác, nói lời vô ích. Ý ác hạnh là tham dục, sân hận và tà kiến. Ngoại trừ các pháp đó, các pháp bất thiện còn lại cần được hiểu là "nhiều loại ác bất thiện pháp".

* Tiếp theo, Bà-la-môn không thấy việc đảnh lễ đó nơi Thế Tôn nên nghĩ rằng: "Do đi theo người này mà truyền thống thế gian bị đoạn tuyệt", vì vậy gọi Thế Tôn là "người chủ trương đoạn diệt (ucchedavādoti)". Thế Tôn, vì Ngài chủ trương sự đoạn diệt đối với tham ái trong năm dục trưởng dưỡng phát sinh trong tám tâm tham, và đoạn diệt sân hận phát sinh trong hai tâm bất thiện bằng A-na-hàm đạo; và đoạn diệt vô minh - cội rễ của mọi bất thiện - một cách không còn dư sót bằng A-la-hán đạo;

ngoại trừ ba thứ đó, Ngài chủ trương đoạn diệt các ác bất thiện pháp còn lại bằng bốn Thánh đạo một cách tương ứng; do đó Ngài chấp nhận phương diện "chủ trương đoạn diệt" đó nơi mình theo cách khác.

* Tiếp theo, Bà-la-môn nghĩ rằng: "Chắc hẳn Sa-môn Gotama ghê tởm việc đảnh lễ và nghi thức gia đình này nên không làm điều đó", vì vậy gọi Thế Tôn là "người ghê tởm (jegucchīti)". Thế Tôn, vì Ngài ghê tởm các thân ác hạnh... vân vân. Ý nói gì? Ba loại thân ác hạnh, bốn loại khẩu ác hạnh, ba loại ý ác hạnh, và việc thành tựu, thực hiện, kết hợp với các bất thiện pháp còn lại có tính chất xấu xa, tất cả những thứ đó Ngài ghê tởm, hổ thẹn như một người ưa sạch sẽ ghê tởm phân uế, do đó Ngài chấp nhận phương diện "người ghê tởm" đó nơi mình theo cách khác.

* Tiếp theo, Bà-la-môn không thấy việc đảnh lễ đó nơi Thế Tôn nên nghĩ rằng: "Người này hủy hoại (vineti) hành vi của bậc trưởng thượng trong đời, hoặc vì không thực hiện sự phục vụ nên người này đáng bị chế ngự (vinetabbo)", vì vậy gọi Thế Tôn là "người hủy hoại/người đáng chế ngự (venayikoti)". Ở đây, ý nghĩa của từ là: người hủy hoại (vinayati) gọi là "vinaya", tức là làm cho tiêu vong. "Vinaya" cũng chính là "venayiko", hoặc "venayiko" nghĩa là người xứng đáng bị chế ngự (niggaha). Thế Tôn, vì Ngài thuyết Pháp để chế ngự, làm lắng dịu tham ái... vân vân, nên Ngài là "venayiko". Ý nghĩa của từ ở đây là: Ngài thuyết Pháp vì sự chế ngự (vinayāya) nên gọi là "venayiko". Các biến thái của từ phái sinh (taddhita) thật đa dạng! Do đó, Ngài chấp nhận phương diện "venayiko" đó nơi mình theo cách khác.

* Tiếp theo, Bà-la-môn nghĩ rằng những người thực hiện việc đảnh lễ, phục vụ sẽ làm hài lòng, làm vui lòng các bậc trưởng lão; còn người không làm sẽ khiến họ nóng nảy, phiền muộn, đau khổ, và vì Thế Tôn không làm điều đó nên vị ấy nghĩ: "Người này làm khổ các bậc trưởng lão", hoặc vì thiếu phong thái của bậc thiện nhân nên vị ấy nghĩ: "Đây là hạng người khốn khổ", do đó gọi Thế Tôn là "người tu khổ hạnh (tapassīti)". Ở đây, ý nghĩa từ là: sự làm nóng (tapati) gọi là "tapo", tức là làm giận dữ, phiền muộn, đây là tên gọi của việc không thực hiện phục vụ. Người có sự "tapo" đó gọi là "tapassī". Ở nghĩa thứ hai, thế gian gọi hạng người khốn khổ là "tapassī" mà không cần phân tích văn

cú. Thế Tôn, vì các bất thiện pháp được gọi là "tapanīyā" do làm nung nấu thế gian đã được đoạn tận nơi Ngài, nên Ngài được gọi là "tapassī"; do đó Ngài chấp nhận phương diện "khổ hạnh" đó nơi mình theo cách khác. Ở đây ý nghĩa là: những gì nung nấu (tapanti) gọi là "tapā", đây là tên gọi của các bất thiện pháp. Như có lời dạy rằng: "Nay nung nấu, đời sau nung nấu". Theo đó, Ngài là bậc đã đoạn trừ, xua tan, từ bỏ, tiêu diệt các pháp nung nấu ấy nên gọi là "tapassī".

* Tiếp theo, Bà-la-môn cho rằng việc đảnh lễ đó dẫn đến sự thụ thai trong cõi trời, đạt được sự tái sinh vào thiên giới, và thấy Thế Tôn thiếu điều đó nên gọi Thế Tôn là "người không còn bào thai (apagabbhoti)". Hoặc do sự tức giận, vị ấy muốn chỉ ra lỗi lầm trong việc thụ thai vào bụng mẹ của Thế Tôn nên nói như vậy. Ở đây ý nghĩa là: rời khỏi bào thai (gabbhato apagatoti) là "apagabbho", ý nói không thể đạt đến sự sinh vào cõi trời. Hoặc có bào thai thấp hèn thì gọi là "apagabbho", ý nói vì đứng ngoài bào thai cõi trời nên tương lai sẽ nhận lấy bào thai thấp hèn, hoặc việc nằm trong bụng mẹ là sự cư ngụ thấp hèn. Thế Tôn, vì việc nằm trong bào thai tương lai của Ngài đã chấm dứt, nên Ngài chấp nhận phương diện "không còn bào thai" đó nơi mình theo cách khác. Trong đó, ý nghĩa các từ: "Này Bà-la-môn, người nào mà sự nằm trong bào thai tương lai và sự tái sinh trong hữu mới đã được đoạn tận" cần được hiểu là: Này Bà-la-môn, đối với hạng người mà bào thai trong tương lai và sự tái sinh trong hữu mới đã bị đoạn tận bởi vì nguyên nhân của chúng đã bị tiêu diệt bởi Thánh đạo tối thượng. Qua việc nêu lên "nằm trong bào thai" (gabbhaseyyā), loài sanh từ bào thai (jalābuja) được đề cập; qua việc nêu lên "tái sinh trong hữu mới" (punabbhavābhinibbatti), ba loại sinh còn lại cũng được bao hàm.

Hơn nữa, sự nằm nghỉ của bào thai là "gabbhaseyyā", hữu mới chính là sự tái sinh nên gọi là "punabbhavābhinibbattī". Và giống như khi nói "thức trú" (viññāṇaṭṭhiti) thì không có sự an trú nào khác ngoài thức, ở đây cũng vậy, không có sự nằm nghỉ nào khác ngoài bào thai. Về sự tái sinh (abhinibbatti), vì có loại thuộc hữu mới và có loại không thuộc hữu mới, ở đây ám chỉ loại thuộc hữu mới. Vì vậy có nói: "Hữu mới chính là sự tái sinh".

* Như vậy, đối với Bà-la-môn đang mắng nhiếc bằng tám căn cứ mắng nhiếc như "vô vị"... vân vân ngay từ khi mới đến, Thế Tôn là bậc Pháp Vương, bậc Pháp Chủ, bậc Như Lai, đã quan sát vị ấy bằng ánh mắt mát mẻ của lòng bi mẫn. Nhờ thấu triệt Pháp tánh (dhammadhātu) nên đạt được sự tinh tế trong thuyết giảng, vì đã thấu triệt Pháp tánh ấy nên Ngài giống như mặt trăng rằm giữa bầu trời không mây, giống như mặt trời giữa mùa thu xua tan bóng tối nơi trái tim của Bà-la-môn. Ngài đã chỉ ra những căn cứ mắng nhiếc đó theo các phương diện khác, đồng thời hiển thị lòng bi mẫn lan tỏa cùng trạng thái tâm bình thản như đất, bản tính bất động trước tám pháp thế gian. Ngài suy xét rằng: "Bà-la-môn này chỉ nhận biết sự già nua của mình qua tóc bạc, răng rụng, da nhăn, mà không biết rằng bản thân đang bị sự sinh đi theo, sự già đuổi kịp, bệnh tật áp chế, cái chết đánh bại, trở thành một gốc cây luân hồi, nay chết rồi mai lại phải trở thành một đứa trẻ nằm ngửa. Vị ấy đã đến gặp Ta với nỗ lực lớn, vậy hãy làm cho sự đến này có kết quả". Sau khi suy xét như thế, Ngài hiển thị địa vị Trưởng thượng không ai sánh bằng của mình trong đời này qua ví dụ: "Này Bà-la-môn, ví như..." và tiếp tục mở rộng bài thuyết Pháp.

Trong đó, "seyyathā" là hư từ dùng trong ví dụ; "pī" dùng để nhấn mạnh; cả hai dùng để chỉ ra rằng: "Này Bà-la-môn, ví như". "Trứng của gà mái, tám, mười hoặc mười hai quả": ở đây, dù trứng gà mái có thể ít hơn hoặc nhiều hơn con số đã nêu, nhưng cần hiểu rằng con số này được đưa ra để lời nói được trôi chảy. Trong đời, lời nói trôi chảy thường như thế. "Tānassū" nghĩa là "tāni assu", tức là có những quả trứng đó. "Được gà mái khéo ấp" (Kukkuṭiyā sammā adhisayitānī): nghĩa là được gà mẹ xòe cánh nằm lên trên để ấp một cách khéo léo. "Khéo làm cho nóng" (Sammā pariseditānī): nghĩa là định kỳ làm cho hơi ấm lan tỏa đều khắp. "Khéo làm cho thấm nhuần" (Sammā paribhāvitānī): nghĩa là định kỳ làm cho hơi hám của gà mẹ bao phủ khắp các quả trứng.

Lúc này, nhờ gà mái giữ gìn bằng ba cách đó nên những quả trứng không bị thối rữa. Chất ẩm ướt bên trong dần cạn kiệt. Vỏ trứng trở nên mỏng, móng chân và mỏ của gà con trở nên cứng, gà con phát triển chín

muồi, ánh sáng bên ngoài có thể xuyên qua lớp vỏ mỏng vào bên trong. Khi ấy, những con gà con muốn thoát ra ngoài với ý nghĩ: "Thật lâu rồi chúng ta phải nằm co quắp tay chân trong không gian chật hẹp này, nay ánh sáng bên ngoài đã hiện thấy, đây sẽ là nơi chúng ta sống an lạc", chúng dùng chân đạp vào vỏ, rướn cổ lên. Sau đó vỏ trứng vỡ làm đôi, gà con vỗ cánh, kêu lên những tiếng phù hợp với lúc đó rồi thoát ra ngoài. Trong số chúng thoát ra như vậy, con nào thoát ra trước nhất thì gọi là "anh cả/trưởng thượng". Vì vậy, Thế Tôn muốn khẳng định địa vị trưởng thượng của mình qua ví dụ đó nên hỏi Bà-la-môn: "Trong số những con gà con đó... vân vân... nó nên được gọi là gì?". Trong đó, "kukkuṭacchāpakānaṃ" là gà con. "Kinti svassa vacanīyoti": nó nên được gọi là gì, nên được bảo là anh hay là em? Các phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Sau đó Bà-la-môn bạch: "Thưa Tôn giả Gotama, nó nên được gọi là anh cả". "Nó nên được gọi là anh cả" nghĩa là như vậy. Tại sao? Vì nó là con lớn nhất trong số chúng, do đó nó trưởng thành hơn chúng. Khi ấy Thế Tôn áp dụng ví dụ đó vào thực tại: "Cũng vậy, này Bà-la-môn, chính Ta..." vân vân. Giống như con gà con đó được xem là anh cả, cũng vậy, giữa đám chúng sinh đang chìm đắm trong vô minh. "Avijjāgatāyāti": vô minh nghĩa là sự không hiểu biết, giữa đám chúng sinh đang rơi vào đó. "Pajāyāti" là danh từ chỉ cho chúng sinh. Vì vậy, ý nghĩa ở đây cần được hiểu là giữa những chúng sinh đang nằm bên trong vỏ trứng vô minh. "Aṇḍabhūtāyāti": được sinh ra, lớn lên trong vỏ trứng. Giống như một số sinh vật sinh ra trong trứng được gọi là loài sinh từ trứng (aṇḍabhūtā); cũng vậy, tất cả chúng sinh này do sinh ra trong vỏ trứng vô minh nên được gọi là "loài sinh từ trứng". "Pariyonaddhāyāti": bị bao phủ, trói buộc, quấn quanh bởi vỏ trứng vô minh đó. "Phá vỡ vỏ trứng vô minh" (Avijjaṇḍakosaṃ padāletvāti): sau khi phá vỡ cái vỏ trứng làm bằng vô minh đó. "Duy nhất trong đời" (Ekova loketi): trong toàn bộ thế giới này, chỉ có mình Ta là duy nhất không có người thứ hai. "Chứng đắc Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác" (Anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddhoti): "Vô Thượng" là không có gì cao hơn, tối thắng nhất. "Chánh Đẳng Chánh Giác" là sự giác ngộ đúng đắn và tự thân; hoặc sự giác ngộ cao quý và tốt đẹp. Chữ "Bodhi" (Giác ngộ) có thể chỉ cây, chỉ

đạo lộ, chỉ Nhất thiết trí tuệ, hoặc chỉ Niết-bàn. Trong các đoạn như "Vừa mới giác ngộ dưới gốc cây Bồ-đề", chữ Bodhi chỉ cây. Trong đoạn "Ở giữa Gaya và cây Bồ-đề", chữ Bodhi chỉ cây. Trong đoạn "Giác ngộ là trí tuệ trong bốn Thánh đạo", chữ Bodhi chỉ đạo lộ. Trong đoạn "Bậc đại trí đắc được Giác ngộ", chữ Bodhi chỉ Nhất thiết trí tuệ. Trong đoạn "Sau khi đạt đến Giác ngộ, bất tử, vô vi", chữ Bodhi chỉ Niết-bàn. Ở đây, sự ám chỉ là về Đạo trí A-la-hán của Thế Tôn. Có thuyết nói đó là Nhất thiết trí tuệ. Đạo trí A-la-hán của những người khác có phải là Vô Thượng Giác ngộ không? Không phải. Tại sao? Vì nó không mang lại toàn bộ các đức tính. Đạo trí A-la-hán của người này chỉ mang lại quả A-la-hán, của người kia mang lại Tam minh, của người nọ là Lục thông, của người khác là Bốn Tuệ phân tích, hoặc Thinh văn Ba-la-mật tuệ. Đạo trí của chư Phật Độc Giác cũng chỉ mang lại Độc Giác tuệ. Nhưng Đạo trí của chư Phật mang lại sự viên mãn của mọi đức tính, giống như lễ quán đảnh trao cho vị vua quyền lực thống trị toàn thế giới. Do đó, không ai khác có được Vô thượng Giác ngộ. "Chứng đắc" (Abhisambuddhoti) nghĩa là đã liễu tri, đã thấu triệt, đã đạt đến.

Bây giờ, điều mà Thế Tôn đã nói qua ví dụ "Cũng vậy, này Bà-la-môn..." cần được hiểu bằng cách đối chiếu với ý nghĩa như sau: Việc gà mẹ thực hiện ba hành động ấp, làm nóng, làm thấm nhuần đối với trứng của mình cũng giống như vị Bồ-tát ngồi trên tòa Bồ-đề thực hiện ba loại quán sát vô thường, khổ, vô ngã trong dòng tâm thức của mình. Giống như nhờ ba hành động của gà mẹ mà trứng không bị thối rữa, cũng vậy nhờ ba loại quán sát của vị Bồ-tát mà Minh sát tuệ không bị suy giảm. Giống như nhờ ba hành động của gà mẹ mà chất ẩm ướt trong trứng cạn kiệt, cũng vậy nhờ ba loại quán sát của vị Bồ-tát mà chất ẩm ướt của sự luyến ái đi kèm trong ba hữu bị cạn kiệt. Giống như nhờ ba hành động của gà mẹ mà vỏ trứng trở nên mỏng, cũng vậy nhờ ba loại quán sát của vị Bồ-tát mà vỏ trứng vô minh trở nên mỏng. Giống như nhờ ba hành động của gà mẹ mà móng chân và mỏ gà con trở nên cứng, cũng vậy nhờ ba loại quán sát của vị Bồ-tát mà Minh sát tuệ trở nên sắc bén, thanh tịnh và dũng mãnh. Giống như nhờ ba hành động của gà mẹ mà đến thời điểm chín muồi của gà con, cũng vậy nhờ ba loại quán sát của vị Bồ-tát mà đến thời điểm chín muồi, thời điểm tăng trưởng, thời điểm

đắc chứng của Minh sát tuệ.

Sau đó, giống như nhờ ba hành động của gà mẹ mà gà con dùng móng chân hoặc mỏ phá vỡ vỏ trứng, vỗ cánh thoát ra một cách an toàn, cũng vậy nhờ ba loại quán sát của vị Bồ-tát làm cho Minh sát tuệ chín muồi, rồi bằng A-la-hán đạo đã đạt được theo trình tự mà phá vỡ vỏ trứng vô minh, vỗ đôi cánh Thần thông, chứng đắc toàn bộ Phật tính một cách an toàn.

"Này Bà-la-môn, Ta là bậc Trưởng thượng, bậc Ưu thắng trong đời": Này Bà-la-môn, giống như con gà con phá vỡ vỏ trứng và thoát ra đầu tiên là con cả, cũng vậy, giữa đám chúng sinh chìm trong vô minh, Ta là người phá vỡ vỏ trứng vô minh đó và đản sinh đầu tiên trong Thánh tộc, nên được gọi là bậc Trưởng thượng, bậc Cao niên. Và vì không ai sánh bằng về mọi đức tính nên gọi là bậc Ưu thắng.

Như vậy, sau khi hiển thị địa vị Vô thượng Trưởng thượng và Ưu thắng của mình cho Bà-la-môn, bây giờ để chỉ ra đạo lộ dẫn đến thành tựu đó bắt đầu từ giai đoạn sơ khởi, Ngài nói: "Này Bà-la-môn, tinh tấn của Ta đã được khởi sự..." vân vân. Hoặc sau khi nghe về địa vị Vô thượng này, trong tâm Bà-la-môn khởi lên ý nghĩ: "Nhờ đạo lộ nào mà Ngài đạt được điều này?". Biết được tâm ý vị ấy, Ngài nói: "Nhờ đạo lộ này mà Ta đạt được địa vị Vô thượng Trưởng thượng và Ưu thắng này". Trong đó, "Này Bà-la-môn, tinh tấn của Ta đã được khởi sự" nghĩa là: Này Bà-la-môn, địa vị Vô thượng này không phải do kẻ lười biếng, thất niệm, thân mệt mỏi, tâm tán loạn mà đạt được; trái lại, để đạt được nó, tinh tấn của Ta đã được khởi sự, tại cội Bồ-đề Ta đã khởi sự tinh tấn gồm đủ bốn yếu tố, tức là sự nỗ lực kiên trì không lơ là. Vì đã khởi sự nên nó trở nên không thối thất. Không chỉ tinh tấn, mà cả niệm của Ta cũng được thiết lập một cách vững vàng trước đối tượng. Vì đã được thiết lập nên nó không bị mê mờ. "Thân khinh an, không mệt mỏi" (Passaddho kāyo asāraddhoti): do sự khinh an của danh thân và tâm mà sắc thân của Ta cũng được khinh an. Ở đây, vì khi danh thân khinh an thì sắc thân cũng khinh an, nên Ngài nói chung là "thân khinh an" mà không phân biệt danh thân hay sắc thân. "Không mệt mỏi" nghĩa là vì đã khinh an nên không còn sự căng thẳng, đã lìa khỏi sự mệt nhọc. "Tâm định tĩnh, nhất

tâm" (Samāhitaṃ cittaṃ ekagganti): tâm của Ta cũng được thiết lập đúng đắn, an trú vững chãi như đã được định; vì định tĩnh nên nó nhất tâm, không dao động, không rung chuyển. Đến đây là đạo lộ thuộc giai đoạn sơ khởi của Thiền định được thuyết giảng.

### *3.1. Thuyết về Sơ thiền*

Bây giờ, bắt đầu từ Sơ thiền đã chứng đạt được nhờ đạo lộ này cho đến khi kết thúc Tam minh, Ngài hiển thị sự đặc biệt qua câu: "Này Bà-la-môn, Ta..." vân vân. Trong đó, mặc dù ý nghĩa của các từ như "ly dục, ly bất thiện pháp" đã được giải thích trong bộ Phân Tích (Vibhaṅga) theo cách: "Ở đây dục là gì? Ước muốn là dục, tham ái là dục... vân vân. Ở đây bất thiện pháp là gì? Tham dục... vân vân... hoài nghi. Như vậy là đã ly khỏi các dục này và ly khỏi các bất thiện pháp này", tuy nhiên nếu không theo phương pháp Chú giải (Atthakathā) thì ý nghĩa sẽ không được sáng tỏ hoàn toàn, vì vậy Ta sẽ làm rõ theo phương pháp Chú giải.

Cụ thể là: "Ly dục" (vivicceva kāmehi) nghĩa là tách biệt khỏi các dục, không có chúng, đã đẩy lui chúng. Chữ "eva" (chính là/chỉ) ở đây mang nghĩa khẳng định. Vì mang nghĩa khẳng định, nó chỉ ra rằng tại thời điểm đang an trú trong Sơ thiền, dẫu các dục không hiện diện nhưng chúng vẫn là đối nghịch với Sơ thiền đó, và việc chứng đạt này là nhờ vào sự từ bỏ các dục. Tại sao? Khi thực hiện sự khẳng định qua từ "ly dục", điều này được hiểu rõ: Chắc chắn các dục là đối nghịch với thiền này, khi chúng hiện hữu thì thiền này không vận hành, giống như ngọn đèn khi có bóng tối; chỉ nhờ sự từ bỏ chúng mà thiền này được chứng đạt, giống như từ bỏ bờ bên này mới đến được bờ bên kia; do đó Ngài thực hiện sự khẳng định.

Ở đây có thể có câu hỏi: "Tại sao từ này được nói ở cụm từ trước mà không nói ở cụm từ sau? Phải chăng người ta có thể an trú trong thiền mà không cần ly các bất thiện pháp?". Không nên hiểu theo cách đó. Từ này được nói ở cụm từ trước vì nó là sự vượt thoát khỏi chúng. Do sự vượt qua dục giới và do sự đối nghịch với dục tham, thiền này chính là sự vượt thoát khỏi các dục. Như có dạy: "Sự xuất ly khỏi các dục chính là ly dục pháp (nekkhamma)". Ở cụm từ sau, giống như trong câu "Chỉ tại

đây, này các Tỳ-kheo, mới có vị Sa-môn thứ nhất, tại đây có vị Sa-môn thứ hai", chữ "eva" được mang đến để nói, thì ở đây cũng nên nói như vậy. Vì không thể an trú vào thiền nếu không ly khỏi các bất thiện pháp khác được gọi là các triền cái. Do đó, cần hiểu từ này hiện diện ở cả hai cụm từ: "Chính nhờ ly dục, chính nhờ ly bất thiện pháp". Và trong cả hai cụm từ, dẫu chữ "ly" (viviccā) là từ ngữ chung bao hàm tất cả các loại viễn ly như viễn ly từng phần (tadaṅga), thân viễn ly... vân vân, tuy nhiên ở đây cần hiểu chỉ ba loại: thân viễn ly, tâm viễn ly và trấn phục viễn ly. Với từ "các dục" (kāmehi), cần hiểu là bao hàm cả "vật dục" (vatthukāma) như các sắc khả ái... vân vân đã nêu trong các định nghĩa, và cả "phiền não dục" (kilesakāma) như ước muốn, tham ái đã nêu trong bộ Phân Tích. Như vậy, "ly dục" có nghĩa là đã tách biệt khỏi các vật dục. Qua đó, thân viễn ly được đề cập.

"Ly các bất thiện pháp" nghĩa là đã tách biệt khỏi các phiền não dục hoặc toàn bộ các bất thiện pháp. Qua đó, tâm viễn ly được đề cập. Qua cụm từ thứ nhất đề cập việc viễn ly vật dục, sự từ bỏ dục lạc được hiển thị; qua cụm từ thứ hai đề cập việc viễn ly phiền não dục, sự chấp nhận ly dục lạc được làm rõ. Cũng vậy, qua việc đề cập viễn ly vật dục và phiền não dục, cụm từ trước hiển thị việc đoạn trừ đối tượng ô nhiễm, cụm từ sau hiển thị việc đoạn trừ chính sự ô nhiễm; cụm từ trước hiển thị việc từ bỏ nguyên nhân của sự tham lam, cụm từ sau hiển thị việc từ bỏ trạng thái ngu si; cụm từ trước hiển thị sự thanh tịnh trong hành động (payoga), cụm từ sau hiển thị sự nuôi dưỡng ý chí (āsaya). Cần hiểu như vậy về phương diện vật dục trong từ "các dục".

Về phương diện phiền não dục, chính dục tham (kāmacchanda) với nhiều loại như ước muốn, tham ái... vân vân được hiểu là "dục". Và dẫu nó thuộc về bất thiện, nhưng trong bộ Phân Tích nó được nêu riêng biệt khỏi các thiền đối nghịch qua câu: "Ở đây dục tham chính là dục". Hoặc nó được nêu ở cụm từ trước vì là phiền não dục, được nêu ở cụm từ sau vì thuộc về bất thiện. Vì nó có nhiều loại nên Ngài không nói là "dục" (số ít) mà nói là "các dục" (số nhiều). Và dẫu các pháp khác cũng có tính chất bất thiện, nhưng trong bộ Phân Tích, khi giải thích "Ở đây bất thiện pháp là gì? Đó là dục tham...", các triền cái được nêu ra vì chúng được

thấy là đối nghịch, ngăn trở các chi thiền. Các triền cái chính là kẻ thù của thiền, và các chi thiền chính là đối thủ tiêu diệt chúng. Thật vậy, trong bộ Peṭaka có dạy: "Định đối nghịch với dục tham, hỷ đối nghịch với sân hận, tầm đối nghịch với hôn trầm thụy miên, lạc đối nghịch với trạo cử hối quá, tứ đối nghịch với hoài nghi".

Như vậy, ở đây qua cụm từ "ly dục", sự trấn phục viễn ly đối với dục tham được đề cập. Qua cụm từ "ly các bất thiện pháp", sự trấn phục đối với cả năm triền cái được đề cập. Theo cách không lặp lại cái đã lấy, cụm từ thứ nhất chỉ dục tham, cụm từ thứ hai chỉ các triền cái còn lại. Cũng vậy, cụm từ thứ nhất chỉ tham ái đối với năm dục trưởng dưỡng trong ba căn bất thiện, cụm từ thứ hai chỉ sân và si đối với các đối tượng thù nghịch... vân vân. Hoặc trong các pháp bộc lưu... vân vân, cụm từ thứ nhất chỉ dục bộc, dục phối, dục lậu, dục thủ, tham thân phược, dục tham kiết sử; cụm từ thứ hai chỉ các bộc, phối, lậu, thủ, phược, kiết sử còn lại. Cụm từ thứ nhất chỉ ái và các pháp tương ưng, cụm từ thứ hai chỉ vô minh và các pháp tương ưng. Hơn nữa, cụm từ thứ nhất chỉ sự trấn phục viễn ly đối với tám tâm tương ưng tham, cụm từ thứ hai chỉ bốn tâm bất thiện còn lại. Đây là sự giải thích ý nghĩa của cụm từ "ly dục, ly bất thiện pháp".

Sau khi hiển thị chi đoạn trừ của Sơ thiền, nay để hiển thị chi tương ưng, Ngài nói: "Có tầm, có tứ"... vân vân. Trong đó, sự suy nghĩ gọi là tầm (vitakka), tức là sự hướng tâm. Đặc tính của nó là đặt tâm lên đối tượng, nhiệm vụ là đánh vào và đánh mạnh vào đối tượng. Thật vậy, có lời nói rằng: "Nhờ đó, hành giả làm cho đối tượng bị tầm đánh trúng, bị tầm đánh mạnh vào". Biểu hiện của nó là dẫn tâm đến đối tượng. Sự di chuyển xung quanh gọi là tứ (vicāra), tức là sự vận hành theo sau. Đặc tính của nó là chà xát đối tượng, nhiệm vụ là kết nối các pháp đồng sinh tại đó, biểu hiện là sự trói buộc tâm liên tục vào đối tượng. Dẫu chúng không bao giờ tách rời nhau ở một số trạng thái, nhưng tầm là sự va chạm đầu tiên của tâm giống như tiếng đánh vào chuông vì tính chất thô; tứ là sự vận hành liên tục theo sau giống như tiếng vang vì tính chất tế. Tầm là trạng thái rung động lan tỏa của tâm, giống như sự vỗ cánh của con chim muốn bay lên không trung, hoặc giống như con ong bay

thẳng đến hoa sen. Tứ là trạng thái vận hành tĩnh lặng, không rung động nhiều của tâm, giống như sự sải cánh lượn quanh của con chim đã bay lên không trung, hoặc giống như con ong đậu trên đóa sen và xoay vần phía trên nó. Sự khác biệt này trở nên rõ rệt trong Sơ thiền và Nhị thiền. Như vậy, vì thiền này vận hành cùng với tầm này và tứ này, giống như cái cây cùng với hoa và quả, nên được gọi là "có tầm, có tứ". Trong bộ Phân Tích, sự thuyết giảng được thực hiện theo cách lấy người làm trọng điểm (puggalādhiṭṭhāna) qua câu: "Nhờ tầm này và tứ này mà người ấy thành tựu, sở hữu...", tuy nhiên ý nghĩa ở đó cũng cần được hiểu theo cách tương tự.

"Do ly dục sinh" (Vivekajaṃ): ở đây "viveka" (viễn ly) nghĩa là sự lìa khỏi các triền cái. Hoặc "viveka" là trạng thái tách biệt, tức là khối các pháp tương ưng thiền đã tách khỏi các triền cái. Vì sinh ra từ sự viễn ly đó, hoặc sinh ra trong sự viễn ly đó, nên gọi là "do ly dục sinh". "Hỷ lạc" (Pītisukhaṃ): ở đây sự làm cho no vui gọi là hỷ (pīti), đặc tính của nó là sự thỏa mãn, nhiệm vụ là làm cho thân tâm tươi mát, hoặc nhiệm vụ là lan tỏa, biểu hiện là sự phấn chấn. Sự an lạc gọi là lạc (sukhaṃ), hoặc vì nó ăn sâu và đào sâu vào sự đau đớn của thân tâm một cách khéo léo nên gọi là lạc; đặc tính của nó là sự dễ chịu, nhiệm vụ là làm tăng trưởng các pháp đồng sinh, biểu hiện là sự hỗ trợ. Dẫu chúng không bao giờ tách rời nhau ở một số trạng thái, nhưng sự vui mừng khi đắc được đối tượng mong muốn là hỷ, sự hưởng thụ vị ngọt của cái đã đắc được là lạc. Nơi nào có hỷ, nơi đó chắc chắn có lạc; nơi nào có lạc, nơi đó không nhất thiết phải có hỷ. Hỷ thuộc về Hành uẩn, lạc thuộc về Thọ uẩn. Hỷ giống như người đi giữa sa mạc khô cằn thấy hoặc nghe tiếng nước; lạc giống như việc bước vào bóng râm của rừng và thụ dụng nước. Cần hiểu rằng điều này được nói dựa trên trạng thái rõ rệt trong từng thời điểm. Và vì hỷ này, lạc này có mặt trong thiền này, nên thiền này được gọi là "hỷ lạc".

Hoặc hỷ và lạc là "hỷ lạc", giống như cách gọi Pháp và Luật. Hỷ lạc do ly dục sinh có mặt trong thiền này, nên cũng gọi là "hỷ lạc do ly dục sinh". Giống như thiền này, hỷ lạc ở đây cũng sinh ra từ viễn ly, và vì thiền có điều đó nên việc dùng một cụm từ "hỷ lạc do ly dục sinh" là hoàn toàn

phù hợp. Trong bộ Phân Tích, điều này được nói qua câu: "Lạc này đi cùng với hỷ này". Ý nghĩa ở đó cũng cần được hiểu như vậy.

"Thứ nhất" (Paṭhamaṃ): là thứ nhất theo trình tự đếm, hoặc vì thiền này được chứng đắc đầu tiên nên gọi là thứ nhất. "Thiền" (Jhānaṃ): vì nó thiêu đốt các pháp đối nghịch, hoặc nhờ nó mà các hành giả suy xét; ý nghĩa là chúng thiêu đốt các pháp đối nghịch hoặc suy xét về đối tượng. Hoặc tự thân nó suy xét, quan sát cận mật nên gọi là thiền, vì vậy nó được gọi là có đặc tính quan sát cận mật. Thiền đó gồm hai loại: quan sát cận mật đối tượng và quan sát cận mật đặc tính. Trong đó, quan sát cận mật đối tượng chỉ cho tám định chứng tính cả giai đoạn cận định. Tại sao? Vì chúng quan sát cận mật các đối tượng như biến xứ (kasiṇa)... vân vân. Quan sát cận mật đặc tính chỉ cho Minh sát, Đạo và Quả. Tại sao? Vì chúng quan sát cận mật các đặc tính. Ở đây, Minh sát quan sát cận mật đặc tính vô thường... vân vân; nhưng nhiệm vụ quan sát cận mật của Minh sát được thành tựu nhờ Đạo, nên Đạo được gọi là quan sát cận mật đặc tính. Còn Quả thì quan sát cận mật đặc tính đúng thật của sự diệt, nên gọi là quan sát cận mật đặc tính. Trong ý nghĩa ở đây, chỉ có thiền quan sát cận mật đối tượng mới được ám chỉ.

Ở đây có câu hỏi: "Cái gọi là thiền mà xứng đáng được mô tả là có tầm, có tứ... hỷ lạc đó là gì?". Trả lời: Giống như trong các câu "người có tài sản, có tùy tùng", ngoại trừ tài sản và tùy tùng thì không có ai khác xứng đáng với mô tả đó; cũng vậy, ngoại trừ các pháp tầm... vân vân thì không có gì khác xứng đáng với mô tả đó. Tuy nhiên, giống như khi nói "đoàn xe, bộ binh, quân đội" thì khái niệm quân đội nằm ngay trong các thành phần của quân đội, thì ở đây khái niệm thiền cần được hiểu nằm ngay trong năm chi thiền. Năm chi đó là gì? Tầm, tứ, hỷ, lạc, nhất tâm. Chính chúng đã được nói dưới hình thức các chi qua câu "có tầm, có tứ"... vân vân. Nếu bảo rằng vì không được nói đến nên nhất tâm không phải là một chi, thì không phải vậy. Tại sao? Vì nó đã được nói đến. Thật vậy, trong bộ Phân Tích, thiền được định nghĩa: "Thiền là tầm, tứ, hỷ, lạc và sự nhất tâm của tâm". Do đó, giống như "có tầm, có tứ", dẫu ở đây không nói "có nhất tâm", nhưng qua lời dạy trong bộ Phân Tích, cần hiểu nhất tâm cũng là một chi thiền. Bởi vì ý định nào của Thế Tôn khi

đưa ra phần khái quát (uddesa), thì chính ý định đó đã được Ngài làm rõ trong phần phân tích (vibhaṅga).

"Sau khi chứng đắc" (Upasampajjā): nghĩa là sau khi đi đến, sau khi đạt đến. Hoặc sau khi làm cho thành tựu, sau khi làm cho trọn vẹn. Trong bộ Phân Tích có dạy: "Chứng đắc là sự đắc, sự đắc lại, sự đạt đến, sự thành tựu, sự chạm đến, sự chạm đến hoàn toàn, sự tác chứng, sự thành tựu của Sơ thiền". Ý nghĩa của nó cũng cần được hiểu như vậy. "Ta an trú" (Vihāsinti): bằng cách ngồi tại cội Bồ-đề như một oai nghi trú, sau khi đã thành tựu các chi thiền như đã nêu, Ta đã thực hiện sự vận hành, duy trì, bảo vệ, nuôi dưỡng, đi đứng, an trú của bản thân. Thật vậy, trong bộ Phân Tích có dạy: "An trú nghĩa là vận hành, diễn tiến, bảo vệ, duy trì, nuôi dưỡng, đi đứng, an trú, do đó gọi là an trú".

Thế Tôn đã làm gì để chứng đắc và an trú trong thiền này? Đó là tu tập nghiệp xứ. Nghiệp xứ nào? Đó là nghiệp xứ Niệm hơi thở. Những người khác muốn đạt được điều đó thì phải làm gì? Những người khác cũng phải tu tập nghiệp xứ này hoặc một trong các nghiệp xứ khác như biến xứ đất... vân vân. Phương pháp tu tập của chúng cần được hiểu theo cách đã nêu trong bộ Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga). Nếu nói ở đây thì nội dung của Luật tạng sẽ trở nên quá nặng nề, do đó Ta chỉ thực hiện việc giải thích ý nghĩa của bản văn mà thôi.

Kết thúc phần thuyết về Sơ thiền.

## *3.2. Thuyết về Nhị thiền*

"Do làm lắng dịu tầm và tứ" (Vitakkavicārānaṃ vūpasamā): do sự lắng dịu, sự vượt qua của cả hai là tầm và tứ; ý nói là do chúng không còn xuất hiện trong sát-na của Nhị thiền. Ở đây, dẫu rằng trong Nhị thiền tất cả các pháp của Sơ thiền đều không có mặt, vì xúc... vân vân trong Nhị thiền là khác, trong Sơ thiền là khác; nhưng để chỉ rõ rằng việc chứng đạt các thiền cao hơn như Nhị thiền... vân vân là do sự vượt qua các chi thiền thô hiển, nên Ngài nói: "Do làm lắng dịu tầm và tứ". "Nội tĩnh" (Ajjhattanti): ở đây ám chỉ sự nội tại của bản thân. Trong bộ Phân Tích chỉ nói: "Nội tại, của riêng mình". Vì ám chỉ sự nội tại của bản thân, nên ý nghĩa ở đây là phát sinh nơi mình, sinh khởi trong dòng tâm thức của

mình.

"Sự thanh tịnh" (Sampasādananti): đức tin được gọi là sự thanh tịnh. Do kết hợp với sự thanh tịnh nên thiền cũng được gọi là thanh tịnh, giống như tấm vải xanh do kết hợp với màu xanh. Hoặc vì thiền đó đi cùng với sự thanh tịnh, làm cho tâm thanh tịnh nhờ làm lắng dịu sự xáo động của tầm và tứ, nên gọi là thanh tịnh. Trong cách giải thích này, cụm từ cần được liên kết là "sự thanh tịnh của tâm". Còn trong cách giải thích trước, từ "của tâm" nên được kết hợp với "sự nhất tâm". Ở đó, ý nghĩa liên kết là: "Ekodi" nghĩa là sự nhất thống sinh khởi, ý nói nó sinh khởi với địa vị tối thượng, ưu thắng vì không bị tầm và tứ đè nén. Vì trong đời, cái gì tối thắng thì gọi là "eko" (duy nhất). Hoặc vì không có tầm và tứ nên nó trở thành duy nhất, không có bạn đồng hành. Hoặc "udi" nghĩa là sự nâng lên các pháp tương ưng. Vừa duy nhất (eko) vừa nâng lên (udi) với nghĩa ưu thắng, thì gọi là "ekodi", đây là tên gọi của định. Như vậy, thiền này làm cho sự nhất thống này phát triển, tăng trưởng nên gọi là "trạng thái nhất thống" (ekodibhāvaṃ). Và vì sự nhất thống đó là của tâm, không phải của chúng sinh hay linh hồn, nên gọi là "trạng thái nhất thống của tâm".

Chẳng phải đức tin này cũng có trong Sơ thiền sao, và cả định mang tên nhất thống này nữa; tại sao chỉ ở đây mới gọi là "sự thanh tịnh" và "trạng thái nhất thống của tâm"? Trả lời: Bởi vì Sơ thiền đó do sự xáo động của tầm và tứ nên không hoàn toàn trong lặng, giống như nước bị sóng bủa vây, do đó dù có đức tin nhưng không gọi là thanh tịnh. Vì không hoàn toàn trong lặng nên định ở đó cũng không hiển lộ rõ rệt, nên không gọi là nhất thống. Nhưng trong thiền này, do không còn sự ngăn trở của tầm và tứ nên đức tin có cơ hội trở nên mạnh mẽ, và nhờ sự hỗ trợ của đức tin mạnh mẽ mà định cũng hiển lộ rõ rệt; do đó chỉ ở đây mới được gọi như vậy. Trong bộ Phân Tích chỉ nói: "Thanh tịnh là đức tin, sự tin tưởng, sự chấp nhận, sự trong lặng; nhất thống của tâm là sự an trú của tâm... vân vân... chánh định". Tuy nhiên, cần hiểu rằng sự giải thích ý nghĩa này không hề mâu thuẫn với lời dạy đó, trái lại còn hoàn toàn trùng khớp và đồng nhất.

"Không tầm, không tứ" (Avitakkaṃ avicāranti): vì chúng đã được đoạn

tận nhờ tu tập nên trong thiền này không có tầm, gọi là không tầm. Theo cách này, gọi là không tứ. Trong bộ Phân Tích cũng dạy: "Như vậy là tầm này và tứ này đã được an tịnh, làm cho lắng dịu, làm cho biến mất... vân vân, do đó gọi là không tầm, không tứ".

Ở đây có câu hỏi: "Chẳng phải nhờ cụm từ 'làm lắng dịu tầm và tứ' mà ý nghĩa này đã được thành tựu rồi sao, tại sao lại nói thêm 'không tầm, không tứ'?". Trả lời: Dù ý nghĩa đó đã được thành tựu, nhưng nó không hiển thị hoàn toàn mục đích đó; chẳng phải Ta đã nói sao: "Để chỉ rõ rằng việc chứng đạt các thiền cao hơn là do sự vượt qua các chi thiền thô hiển, nên Ngài mới nói 'làm lắng dịu tầm và tứ'".

Hơn nữa, do sự lắng dịu tầm và tứ mà có sự thanh tịnh này, chứ không phải do sự biến mất của các cấu uế phiền não. Và do sự lắng dịu tầm và tứ mà có sự nhất thống này, chứ không phải giống như cận định là do đoạn trừ triền cái, cũng không phải giống như Sơ thiền là do sự xuất hiện của các chi thiền; đó là lời nói nhằm hiển thị nguyên nhân của sự thanh tịnh và nhất thống. Tương tự, do sự lắng dịu tầm và tứ mà có trạng thái không tầm không tứ này, chứ không phải giống như Tam thiền, Tứ thiền hay nhãn thức... vân vân là do bản tính không hiện hữu; đó là lời nói nhằm hiển thị nguyên nhân của trạng thái không tầm không tứ, chứ không chỉ hiển thị sự vắng mặt đơn thuần của tầm và tứ. Còn cụm từ "không tầm, không tứ" mới chính là để hiển thị sự vắng mặt đơn thuần của tầm và tứ, do đó dẫu đã nói cụm từ trước nhưng vẫn cần phải nói thêm cụm từ này.

"Do định sinh" (Samādhijanti): sinh ra từ định của Sơ thiền hoặc sinh ra từ định tương ưng. Ở đây, dẫu Sơ thiền cũng sinh từ định tương ưng, nhưng chỉ có thiền này mới xứng đáng được gọi là "Định" vì nó cực kỳ bất động và trong lặng do không còn sự xáo động của tầm và tứ. Do đó, để tán dương thiền này, Ngài nói "do định sinh". "Hỷ lạc" là ý nghĩa như đã nêu.

"Thứ hai" (Dutiyanti): là thứ hai theo trình tự đếm, hoặc vì được chứng đắc thứ hai. "Thiền" (Jhānaṃ): ở đây cần hiểu rằng nếu Sơ thiền có năm chi gồm tầm... vân vân, thì thiền này có bốn chi gồm thanh tịnh... vân

vân. Như có dạy: "Thiền là sự thanh tịnh, hỷ, lạc và nhất tâm của tâm". Đây là cách nói theo chế định (pariyāya). Còn nếu xét theo thực tính (nippariyāya) thì ngoại trừ thanh tịnh, thiền này chỉ có ba chi. Như có dạy: "Vào thời điểm đó, thiền ba chi là gì? Đó là hỷ, lạc và nhất tâm". Các phần còn lại như đã nêu.

Kết thúc phần thuyết về Nhị thiền.

## *3.3. Thuyết về Tam thiền*

"Do ly hỷ" (Pītiyāca virāgāti): "hỷ" mang ý nghĩa như đã nêu. "Virāgā" là sự nhàm chán đối với hỷ đó hoặc sự vượt qua nó. Chữ "ca" (và) ở giữa mang nghĩa tập hợp, nó tập hợp sự lắng dịu hoặc tập hợp sự lắng dịu của tầm và tứ. Ở đây, khi nó tập hợp sự lắng dịu, thì sự liên kết là: Do ly hỷ, và hơn thế nữa, do sự lắng dịu. Trong sự liên kết này, "virāga" mang nghĩa nhàm chán. Do đó ý nghĩa là: Do sự nhàm chán và lắng dịu đối với hỷ. Khi nó tập hợp sự lắng dịu của tầm và tứ, thì sự liên kết là: Do ly hỷ, và hơn thế nữa, do sự lắng dịu của tầm và tứ. Trong sự liên kết này, "virāga" mang nghĩa vượt qua. Do đó ý nghĩa là: Do sự vượt qua hỷ, và do sự lắng dịu của tầm và tứ.

Dẫu rằng tầm và tứ đã được lắng dịu ngay từ Nhị thiền, nhưng điều này được nói ra để hiển thị đạo lộ của thiền này và để tán dương nó. Thật vậy, khi nói "do sự lắng dịu của tầm và tứ", điều này được hiểu là: "Chắc chắn sự lắng dịu tầm và tứ là đạo lộ của thiền này". Và giống như trong Đạo thứ ba của bậc Thánh, dù thân kiến... vân vân không còn hiện hữu nhưng việc nói "do đoạn tận năm hạ phần kiết sử" là lời tán dương nhằm tạo nỗ lực cho những người đang khao khát đạt chứng; cũng vậy ở đây, dù tầm và tứ đã lắng dịu nhưng việc nói lại sự lắng dịu đó chính là lời tán dương. Do đó ý nghĩa này đã được nói: "Do sự vượt qua hỷ, và do sự lắng dịu của tầm và tứ".

Chú giải về Đệ Tam Thiền

"An trú xả": Ở đây, từ "xả" (upekkhā) có nghĩa là nhìn vào sự việc ngay khi chúng vừa khởi lên; nghĩa là nhìn một cách bình thản, nhìn với thái độ không thiên vị. Do được thành tựu bởi sự xả ly sáng suốt, quảng đại

và kiên cố, vị chứng đạt Đệ Tam Thiền được gọi là "người trú xả".

Xả có mười loại: xả lục căn, xả phạm trú, xả giác chi, xả tinh tấn, xả hành, xả thọ, xả minh sát, xả trung tính, xả thiền và xả thanh tịnh. Mười loại xả này cần được hiểu theo phương pháp đã trình bày trong bộ Attha-sālinī (Chú giải bộ Pháp Tụ), dựa trên các phương diện như tầng bậc (địa), hạng người, tâm, cảnh, và sự tóm lược qua các uẩn, sự nhiếp phục, hay các pháp thiện trong một sát-na tâm. Tuy nhiên, việc trình bày chi tiết ở đây sẽ làm cho chương Duyên khởi của Luật tạng trở nên quá dài dòng, nên không được đề cập tới.

Về phương diện đặc tính, "xả" được ý muốn nói ở đây có đặc tính là trung tính, có nhiệm vụ là không chấp thủ, có sự biểu hiện là không hành vi (không nỗ lực tạo tác), và có cận nhân là sự ly tham đối với hỷ.

Ở đây có câu hỏi rằng: "Chẳng phải về mặt ý nghĩa, đây chính là hành trung xả (tatramajjhattupekkhā) sao? Và vì nó cũng hiện diện trong Đệ Nhất Thiền và Đệ Nhị Thiền, vậy tại sao ở đó không nói là 'vị ấy an trú xả'?"

Đáp rằng: Vì nhiệm vụ của nó ở đó chưa rõ rệt. Thật vậy, ở các tầng thiền trước, nhiệm vụ của xả không rõ rệt vì bị áp đảo bởi tầm, tứ và các pháp khác. Nhưng ở tầng thiền này, do không bị áp đảo bởi tầm, tứ và hỷ, nó trở nên rõ rệt như một người ngẩng cao đầu, thực hiện trọn vẹn nhiệm vụ của mình, do đó mới được gọi là "vị ấy trú xả".

Đến đây, phần giải thích trọn vẹn ý nghĩa của cụm từ "vị ấy an trú xả" đã kết thúc.

"Chánh niệm và tỉnh giác": Ở đây, "chánh niệm" (sato) nghĩa là ghi nhớ; "tỉnh giác" (sampajāno) nghĩa là hiểu biết rõ rệt. Đây là cách nói về chánh niệm và tỉnh giác nơi một cá nhân.

Trong đó, chánh niệm có đặc tính là ghi nhớ, nhiệm vụ là không quên lãng, sự biểu hiện là sự bảo vệ. Tỉnh giác có đặc tính là không si mê, nhiệm vụ là thẩm sát, sự biểu hiện là sự trạch pháp (phân tích).

Mặc dù chánh niệm và tỉnh giác này cũng hiện diện trong các tầng thiền trước — vì đối với người thất niệm và không tỉnh giác thì ngay cả cận định cũng không đạt được, huống hồ là an chỉ định — nhưng do các tầng thiền trước còn thô, nên sự vận hành của tâm giống như người đi trên đất bằng, nhiệm vụ của chánh niệm và tỉnh giác chưa hiển lộ rõ.

Trái lại, do tầng thiền này trở nên vi tế vì đã đoạn trừ các thiền chi thô, nên sự vận hành của tâm được ví như đi trên lưỡi dao cạo, đòi hỏi phải được nhiếp giữ bởi nhiệm vụ của chánh niệm và tỉnh giác; do đó đặc tính này chỉ được nhấn mạnh ở đây.

Còn lý do nào nữa không? Giống như con bê chưa dứt sữa, nếu bị tách khỏi bò mẹ mà không được canh giữ, nó sẽ quay trở lại với bò mẹ ngay lập tức; cũng vậy, lạc thọ của Đệ Tam Thiền này dù đã tách rời khỏi hỷ, nếu không được bảo vệ bởi sự canh giữ của chánh niệm và tỉnh giác, tâm sẽ quay lại với hỷ hoặc tương ưng với hỷ.

Hơn nữa, chúng sinh vốn tham đắm vào lạc, mà lạc thiền này lại cực kỳ vi diệu, vì sau đó không còn lạc thọ nào cao hơn nữa (về mặt cảm thọ hữu vi). Nhờ năng lực của chánh niệm và tỉnh giác mà vị ấy không khởi tâm tham đắm trong lạc thọ đó; chính để hiển thị ý nghĩa đặc biệt này mà sự chánh niệm tỉnh giác được đề cập cụ thể ở tầng thiền này.

"Cảm thọ lạc qua thân": Ở đây, mặc dù nơi vị chứng đạt Đệ Tam Thiền không còn ý muốn hưởng thụ lạc thọ, nhưng vì lạc thọ đó tương ưng với danh thân (tâm và các tâm sở), và do sự hiện diện của lạc thọ tương ưng với danh thân ấy, nên sắc thân cũng được thấm nhuần bởi một loại sắc pháp vô cùng tinh tế do tâm tạo. Do sự thấm nhuần đó, ngay cả khi đã xuất khỏi thiền, vị ấy vẫn cảm nhận được sự an lạc. Để hiển thị ý nghĩa này, Đức Phật dạy: "Cảm thọ lạc qua thân".

"Mà các bậc Thánh gọi là 'Người trú xả, chánh niệm, hưởng thọ lạc'": Ở đây, do nguyên nhân từ thiền nào, vì lý do từ thiền nào mà các bậc Thánh như chư Phật đã gọi, thuyết giảng, chỉ dạy, thiết lập, khai mở, phân tích, làm cho hiển lộ và tán dương vị chứng đạt Đệ Tam Thiền ấy. Tán dương như thế nào? Rằng: "Người trú xả, chánh niệm, hưởng thọ

lạc". Ý nghĩa ở đây là: "Sau khi chứng đạt Đệ Tam Thiền ấy, vị ấy an trú".

Tại sao các bậc Thánh lại tán dương như vậy? Vì tầng thiền này đáng được tán dương. Bởi vì, vị ấy dù đang ở trong Đệ Tam Thiền đã đạt đến đỉnh cao của lạc, một loại lạc cực kỳ ngọt ngào, nhưng vị ấy vẫn giữ được sự xả, không bị lôi kéo bởi sự dính mắc vào lạc đó, và cũng không để hỷ khởi lên; do sự thiết lập chánh niệm như vậy nên gọi là "có chánh niệm". Và vì vị ấy cảm thọ qua danh thân một loại lạc không uế nhiễm, loại lạc mà các bậc Thánh yêu thích và thường nương tựa, nên vị ấy đáng được tán dương. Do đó, vì đáng được tán dương, các bậc Thánh đã hiển lộ các phẩm tính vốn là nguyên nhân của sự tán dương ấy qua câu: "Người trú xả, chánh niệm, hưởng thọ lạc".

"Đệ Tam": Là thứ ba theo thứ tự đếm. Hoặc gọi là đệ tam vì là tầng thiền thứ ba mà vị ấy chứng đắc.

Về cụm từ "Thiền": Trong khi Đệ Nhị Thiền có bốn chi (bao gồm tịnh tín...), thì Đệ Tam Thiền này có năm chi là xả, niệm, tỉnh giác, lạc và nhất tâm. Như đã dạy trong bộ Phân Tích (Vibhaṅga): "Thiền là xả, niệm, tỉnh giác, lạc và tâm nhất cảnh tánh". Đây là cách giải thích theo nghĩa rộng (pariyāya). Nhưng nếu xét theo nghĩa gốc (nippariyāya), loại trừ niệm và tỉnh giác, thì thiền này chỉ có hai chi. Như đã dạy: "Vào thời điểm đó, thiền hai chi là gì? Là lạc và tâm nhất cảnh tánh". Các phần còn lại được hiểu như đã giải thích ở trước.

Kết thúc phần giảng về Đệ Tam Thiền.

## *3.4. Chú giải về Đệ Tứ Thiền*

"Đoạn tận lạc và đoạn tận khổ": Nghĩa là đoạn tận khổ về thân và lạc về thân.

"Từ trước": Nghĩa là việc đoạn tận này đã xảy ra từ trước đó, chứ không phải ngay tại sát-na của Đệ Tứ Thiền.

"Sự diệt mất hỷ và ưu": Nghĩa là sự diệt mất, sự đoạn tận của lạc về tâm và khổ về tâm cũng đã xảy ra từ trước.

Khi nào thì sự đoạn tận này xảy ra? Chính là tại các sát-na cận định của bốn tầng thiền. Hỷ (somanassa) được đoạn tận tại sát-na cận định của Đệ Tứ Thiền; còn khổ (dukkha), ưu (domanassa) và lạc (sukha) lần lượt được đoạn tận tại các sát-na cận định của Đệ Nhất, Đệ Nhị và Đệ Tam Thiền. Do đó, sự đoạn tận của khổ, lạc, hỷ, ưu được trình bày ở đây theo thứ tự của các quyền (indriya) trong phần Phân tích các Quyền, chứ không theo thứ tự đoạn tận thực tế.

Nếu các cảm thọ này đã được đoạn tận tại sát-na cận định của mỗi tầng thiền tương ứng, vậy tại sao trong kinh lại dạy rằng: "Này các Tỳ-kheo, ở đâu khổ quyền đã sanh khởi được diệt trừ không dư tàn? Ở đây, Tỳ-kheo ly dục... chứng đạt Đệ Nhất Thiền... tại đó khổ quyền diệt trừ không dư tàn... hỷ quyền diệt trừ không dư tàn tại Đệ Tứ Thiền"?

Đáp rằng: Đó là vì sự "diệt trừ đặc biệt" (atisayanirodha). Sự diệt trừ tại Đệ Nhất Thiền trở đi là sự diệt trừ đặc biệt, không chỉ đơn thuần là sự diệt trừ; còn tại cận định chỉ là sự diệt trừ đơn thuần, không phải đặc biệt. Thật vậy, tại cận định của Đệ Nhất Thiền, dù khổ quyền đã diệt nhưng khi có sự xúc chạm của muỗi, mòng hoặc sự khó chịu do ngồi không cân đối, nó vẫn có thể phát sinh; nhưng trong an chỉ định thì tuyệt đối không. Hoặc tại cận định, sự diệt trừ chưa hoàn toàn vì chưa bị đối trị bởi thiền chi. Nhưng trong an chỉ định, toàn thân được thấm nhuần bởi hỷ, do đó khổ quyền bị diệt trừ hoàn toàn vì đã bị đối trị.

Tương tự, ưu quyền bị đoạn tận ở cận định Đệ Nhị Thiền, vì ưu quyền phát sinh khi có sự mệt mỏi về thân và tổn hại về tâm do tầm và tứ; khi không còn tầm tứ thì nó không phát sinh. Tại cận định Đệ Nhị Thiền, tầm và tứ chưa hoàn toàn bị đoạn trừ nên ưu quyền vẫn có thể khởi lên. Nhưng trong Đệ Nhị Thiền, do tầm tứ đã bị đoạn tận nên ưu quyền không thể khởi lên. Tương tự, lạc quyền dù đã diệt ở cận định Đệ Tam Thiền, vẫn có thể khởi lên do sắc pháp vi diệu từ hỷ tạo ra thấm nhuần thân, nhưng trong Đệ Tam Thiền thì không, vì hỷ vốn là nhân của lạc đó đã diệt tận hoàn toàn. Cũng vậy, hỷ quyền dù đã diệt ở cận định Đệ Tứ Thiền, vẫn có thể khởi lên do sự gần gũi (của hỷ) và vì chưa vượt qua hoàn toàn do sự vắng mặt của xả đạt đến an chỉ; nhưng trong Đệ Tứ Thiền thì không. Chính vì thế mà cụm từ "diệt trừ không dư tàn" được

sử dụng cụ thể cho từng tầng thiền.

Ở đây có câu hỏi: "Nếu các cảm thọ này đã được đoạn tận tại các cận định tương ứng, tại sao ở đây (Đệ Tứ Thiền) lại gom tất cả chúng lại?"

Đáp rằng: Để làm cho việc nắm bắt (xả thọ) được dễ dàng. Vì "bất khổ bất lạc thọ" được nói đến ở đây vốn vi tế và cực kỳ khó nhận biết, không dễ dàng nắm bắt được. Giống như một người chăn bò muốn bắt một con bò hung dữ vốn không thể bắt bằng cách thông thường, người ấy dồn tất cả đàn bò vào chuồng, rồi sau đó đuổi từng con ra, khi con bò kia đi ra theo thứ tự, người ấy sẽ chỉ và nói: "Chính là nó, hãy bắt lấy!". Cũng vậy, Đức Thế Tôn đã gom tất cả các cảm thọ này lại để giúp hành giả dễ dàng nhận diện bất khổ bất lạc thọ. Khi tất cả các cảm thọ được chỉ ra và loại trừ, hành giả có thể nhận diện: "Cái gì không phải lạc, không phải khổ, không phải hỷ, không phải ưu, đó chính là bất khổ bất lạc thọ".

Hơn nữa, cần hiểu rằng các cảm thọ này được đề cập để hiển thị các nhân cho sự giải thoát tâm bằng bất khổ bất lạc. Việc đoạn tận lạc và các cảm thọ khác chính là nhân cho sự giải thoát đó. Như có dạy: "Này hiền giả, có bốn nhân cho sự chứng đạt bất khổ bất lạc tâm giải thoát...". Hoặc giống như việc nhắc lại sự đoạn tận thân kiến mặc dù nó đã được đoạn tận từ trước để tán dương Đạo thứ ba; ở đây cũng vậy, các cảm thọ được nhắc lại để tán dương tầng thiền này. Hoặc để hiển thị sự cách biệt rất xa của tham và sân thông qua việc triệt tiêu các duyên của chúng. Ở đây, lạc là duyên cho hỷ, hỷ là duyên cho tham; khổ là duyên cho ưu, ưu là duyên cho sân. Bằng cách triệt tiêu lạc và các cảm thọ khác, tham và sân cùng với các duyên của chúng bị tiêu diệt và trở nên cách biệt rất xa.

"Bất khổ bất lạc": Không khổ vì vắng mặt cái khổ, không lạc vì vắng mặt cái lạc. Qua đó, Ngài hiển thị cảm thọ thứ ba đối lập với khổ và lạc, chứ không chỉ đơn thuần là trạng thái không có khổ lạc. Cảm thọ thứ ba này được gọi là bất khổ bất lạc thọ hay là "xả" (upekkhā). Nó có đặc tính là cảm nhận trạng thái trái ngược với cả lạc và nghịch (khổ), có nhiệm vụ là trung tính, biểu hiện là không rõ rệt, và có cận nhân là sự diệt của lạc

thọ.

"Thanh tịnh niệm nhờ xả": Là sự thanh tịnh của niệm do xả tạo ra. Trong tầng thiền này, chánh niệm cực kỳ thanh tịnh. Sự thanh tịnh của chánh niệm này do xả tạo ra chứ không phải do pháp nào khác; vì thế gọi là "thanh tịnh niệm nhờ xả". Trong bộ Phân Tích cũng dạy: "Chánh niệm này do xả này mà trở nên sáng suốt, trong sạch và rạng rỡ, do đó gọi là thanh tịnh niệm nhờ xả". Loại xả làm cho chánh niệm thanh tịnh ở đây, về mặt thực tính pháp, chính là hành trung xả. Không chỉ có chánh niệm ở đây là thanh tịnh, mà tất cả các pháp tương ưng cũng đều thanh tịnh; nhưng sự thuyết giảng được trình bày lấy chánh niệm làm đầu.

Ở đây, mặc dù xả này hiện diện ở cả ba tầng thiền dưới, nhưng giống như ánh trăng vào ban ngày, dù hiện diện nhưng không trong sáng, không rạng rỡ vì bị áp đảo bởi ánh sáng mặt trời và do không có được đêm tối vốn tương thích với nó; cũng vậy, vầng trăng hành trung xả này dù hiện diện trong các tầng thiền như Đệ Nhất Thiền nhưng không thanh tịnh vì bị áp đảo bởi sức nóng của các pháp đối nghịch như tầm, tứ, và do không có được đêm tối là bất khổ bất lạc thọ vốn tương thích với nó. Khi vầng trăng ấy không thanh tịnh, thì các pháp đồng sanh như chánh niệm cũng không thanh tịnh, giống như ánh sáng của vầng trăng ban ngày không trong trẻo; vì thế không tầng thiền nào trong đó được gọi là "thanh tịnh niệm nhờ xả". Nhưng ở đây, do không bị áp đảo bởi sức nóng của các pháp đối nghịch như tầm, tứ, và nhờ có được đêm tối là bất khổ bất lạc thọ tương thích, nên vầng trăng hành trung xả này cực kỳ thanh tịnh. Nhờ nó thanh tịnh mà các pháp đồng sanh như chánh niệm cũng trở nên thanh tịnh, rạng rỡ. Vì thế, chỉ ở đây mới gọi là "thanh tịnh niệm nhờ xả".

"Đệ Tứ": Là thứ tư theo thứ tự đếm. Hoặc là tầng thiền thứ tư mà vị ấy chứng đạt.

Về cụm từ "Thiền": Giống như Đệ Tam Thiền có năm chi bao gồm xả..., thiền này có ba chi là xả, niệm và nhất tâm. Như có dạy: "Thiền là xả, niệm và tâm nhất cảnh tánh". Đây là cách nói theo nghĩa rộng. Nhưng nếu loại bỏ niệm, chỉ lấy xả và nhất tâm theo nghĩa gốc, thì thiền này có

hai chi. Như có dạy: "Vào thời điểm đó, thiền hai chi là gì? Là xả và tâm nhất cảnh tánh". Các phần còn lại tương tự như đã giải thích.

Kết thúc phần giảng về Đệ Tứ Thiền.

### *3.5. Giải thích về Túc Mạng Trí*

Như vậy, bốn tầng thiền này, đối với một số người, là để đạt đến tâm nhất cảnh tánh; đối với một số người, là cơ sở cho minh sát; đối với một số người, là cơ sở cho thắng trí; đối với một số người, là cơ sở cho diệt tận định; đối với một số người, là để tái sanh (hướng đến các cõi hữu).

Trong đó, đối với các bậc Lậu tận, các tầng thiền là để đạt đến tâm nhất cảnh tánh; các Ngài sau khi tu tập các biến xứ (kasiṇa), chứng đắc tám định để "an hưởng lạc trú trong hiện tại với tâm nhất cảnh". Đối với các bậc Hữu học và phàm phu, các tầng thiền là cơ sở cho minh sát khi họ tu tập với ý nguyện: "Sau khi xuất khỏi định, ta sẽ quán minh sát với tâm định tĩnh". Đối với những người sau khi chứng tám định, nhập vào thiền làm cơ sở cho thắng trí, rồi xuất định và phát nguyện đạt đến các thắng trí như "tự mình hiện thân thành nhiều thân", thì đó là cơ sở cho thắng trí. Đối với những người sau khi chứng tám định với ý nguyện: "Ta sẽ nhập Diệt tận định, trở nên vô tâm trong bảy ngày, chứng đạt Niết-bàn diệt tận ngay trong hiện tại để an hưởng lạc", thì đó là cơ sở cho diệt tận định. Đối với những người chứng tám định với ý nguyện: "Khi mệnh chung với thiền không thối chuyển, ta sẽ sanh vào cạm giới Phạm thiên", thì đó là để tái sanh.

Riêng đối với Đức Thế Tôn, Đệ Tứ Thiền này đã được Ngài chứng đắc dưới gốc cây Bồ-đề; cần biết rằng tầng thiền ấy vừa là cơ sở cho minh sát, vừa là cơ sở cho thắng trí, vừa là cơ sở cho diệt tận định, là phương tiện thành tựu mọi Phật sự và mang lại tất cả các công đức thế gian và siêu thế. Để hiển thị một phần các công đức ấy, bản văn ghi: "Với tâm định tĩnh như vậy...".

Trong đó, "vị ấy" (so) chỉ cho "Ta" (Đức Thế Tôn). "Như vậy" (evaṃ) là cách chỉ về trình tự của Đệ Tứ Thiền. Ý nghĩa là "sau khi đắc được Đệ Tứ Thiền theo trình tự này". "Định tĩnh" là được định tĩnh bằng định của Đệ

Tứ Thiền này.

Trong các cụm từ như "thuần khiết" (parisuddhe), nghĩa là thuần khiết nhờ trạng thái thanh tịnh niệm do xả. Do thuần khiết nên "trong sáng" (pariyodāte), tức là rực rỡ. "Không cấu nhiễm" (anaṅgaṇe) vì không còn các tỳ vết như tham do đã triệt tiêu các nhân như lạc. Vì không cấu nhiễm nên "không còn tùy phiền não" (vigatūpakkilese); vì chính cấu nhiễm làm tâm bị uế nhiễm. "Nhu nhuyến" (mudubhūte) vì đã được tu tập tốt, đạt đến sự tự tại (vasībhāva). Một cái tâm nằm trong sự điều khiển của mình được gọi là nhu nhuyến. Chính vì nhu nhuyến nên "dễ sử dụng" (kammaniye), nghĩa là thích hợp cho công việc, xứng đáng cho công việc. Thật vậy, tâm nhu nhuyến thì dễ sử dụng như vàng đã được tôi luyện kỹ, và cả hai trạng thái này đều do tu tập tốt mà có. Như Ngài đã dạy: "Này các Tỳ-kheo, Ta không thấy một pháp nào khác, khi được tu tập, được làm cho sung mãn, lại trở nên nhu nhuyến và dễ sử dụng như là tâm".

"Vững chãi" (ṭhite) vì an trú trong trạng thái thuần khiết ấy. Do vững chãi nên "đạt đến bất động" (āneñjappatte), không dao động, không rung chuyển. Hoặc nói vững chãi vì tâm nằm trong sự kiểm soát của mình nhờ trạng thái nhu nhuyến dễ sử dụng; đạt đến bất động vì được nhiếp giữ bởi đức tin... Thật vậy, tâm được nhiếp giữ bởi đức tin thì không dao động vì bất tín, bởi tinh tấn thì không dao động vì dã dượi, bởi chánh niệm thì không dao động vì thất niệm, bởi định thì không dao động vì phóng dật, bởi tuệ thì không dao động vì vô minh, bởi ánh sáng thì không dao động vì bóng tối của phiền não. Tâm được nhiếp giữ bởi sáu pháp này gọi là đạt đến bất động. Một cái tâm thành tựu tám chi phần như vậy sẽ có khả năng hướng đến, có khả năng thực chứng các pháp cần được thực chứng bằng thắng trí.

Một cách giải thích khác: Định tĩnh bằng định của Đệ Tứ Thiền. Thuần khiết do các triền cái đã lìa xa. Trong sáng do đã vượt qua tầm, tứ... Không cấu nhiễm do vắng mặt các ác pháp thuộc về dục vốn là chướng ngại cho việc đắc thiền. Không còn tùy phiền não do sự biến mất của các tùy phiền não của tâm như tham ái. Cả hai điều này cần được hiểu theo kinh Anaṅgaṇa và kinh Vatthasutta. Nhu nhuyến do đã đạt được sự tự

tại. Dễ sử dụng vì đã trở thành nền tảng cho các thần túc (iddhipāda). Vững chãi và đạt đến bất động vì đã đạt đến trạng thái thù thắng do sự viên mãn của tu tập. Ý nghĩa là an trú theo cách đạt đến bất động. Cái tâm thành tựu tám chi phần như vậy có khả năng hướng đến để thực chứng các pháp cần được thực chứng bằng thắng trí, tức là nó trở thành cơ sở, thành cận nhân cho việc đó.

"Hướng đến Túc mạng minh": Nghĩa là khi tâm đã trở thành cơ sở cho thắng trí như vậy, vị ấy hướng tâm ấy đến trí tuệ trong việc nhớ lại các tiền kiếp. Trong đó, "Túc mạng" (pubbenivāsa) là các uẩn đã từng trú ngụ trong các đời sống quá khứ. "Đã trú ngụ" nghĩa là đã được nương tựa, đã được cảm thọ, đã sanh khởi và diệt đi trong dòng tương tục của mình, hoặc là các pháp đã trú ngụ, hoặc đã trú ngụ như là đối tượng, đã được nhận biết và xác định bởi tâm thức của mình, hoặc thậm chí được nhận biết bởi tâm thức của người khác trong việc hồi tưởng lại các lộ trình đã qua. "Túc mạng tự niệm" (pubbenivāsānussati) là chánh niệm mà nhờ đó vị ấy nhớ lại các tiền kiếp. "Trí" (ñāṇa) là trí tuệ tương ưng với chánh niệm đó. Như vậy, "hướng đến Túc mạng tự niệm trí" nghĩa là vì lợi ích của trí tuệ này, để đắc được trí tuệ này. "Dẫn dắt" (abhininnāmesi) nghĩa là hướng tâm đến.

"Vị ấy" chỉ cho Ta. "Nhiều hình thức" (anekavihitaṃ) nghĩa là nhiều loại, hoặc được vận hành và mô tả theo nhiều cách. "Các đời sống quá khứ" khởi đầu từ đời sống ngay trước đó và ngược dòng tương tục đã trú ngụ ở các nơi khác nhau. "Nhớ lại" (anussarāmi) nghĩa là nhớ lại, nhớ lại bằng cách đi theo trình tự của các đời sống như "một đời, hai đời..."; qua đó cho thấy rằng chỉ cần hướng tâm đến là vị ấy nhớ lại ngay. Đối với các bậc Đại nhân đã viên mãn các ba-la-mật, không cần phải thực hiện các bước chuẩn bị (parikamma), do đó các Ngài nhớ lại ngay khi vừa hướng tâm. Còn các thiện nam tử mới bắt đầu tu tập thì phải thực hiện các bước chuẩn bị mới có thể nhớ lại; do đó đối với họ cần phải thuyết giảng về các bước chuẩn bị. Tuy nhiên, việc trình bày điều đó sẽ làm chương Duyên khởi của Luật tạng trở nên quá nặng nề, vì vậy chúng tôi không đề cập ở đây. Những ai có nhu cầu nên tìm hiểu theo phương pháp đã dạy trong bộ Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga). Ở đây, chúng

tôi chỉ chú giải theo sát văn bản Pāḷi.

"Seyyathīdam" là một từ ngữ được dùng để chỉ rõ các phương thức đã được bắt đầu. Chính vì vậy, để chỉ rõ các phương thức sai biệt của Túc mạng (quá khứ) đã được bắt đầu đó, Ngài đã nói: "Một đời," và các phần tiếp theo.

Trong đó, "một đời" nghĩa là một sự nối tiếp của các uẩn nằm trong một hữu (đời sống), bắt đầu từ tái sinh và kết thúc tại tử quy. Phương pháp này cũng áp dụng cho "hai đời" và các phần tiếp theo.

Trong đoạn "nhiều hoại kiếp," cần hiểu rằng kiếp đang suy thoái là hoại kiếp, kiếp đang tăng trưởng là thành kiếp. Tại đó, vì là gốc rễ của sự hoại nên thuật ngữ "hoại" bao hàm cả giai đoạn trụ của hoại kiếp. Với thuật ngữ "thành" thì bao hàm cả giai đoạn trụ của thành kiếp. Như vậy, tất cả bốn giai đoạn được gọi là: "Này các Tỳ-kheo, có bốn đại kiếp không thể tính đếm. Bốn là gì? Hoại kiếp, trụ của hoại kiếp, thành kiếp, và trụ của thành kiếp" đều được bao hàm trọn vẹn.

Tại đó, có ba loại hoại: hoại do lửa, hoại do nước, và hoại do gió. Có ba giới hạn của sự hoại: tầng trời Quang Âm (Ābhassara), tầng trời Biến Tịnh (Subhakiṇha), và tầng trời Quảng Quả (Vehapphala). Khi kiếp bị hoại do lửa, vạn vật phía dưới tầng trời Quang Âm bị thiêu rụi bởi lửa. Khi kiếp bị hoại do nước, vạn vật phía dưới tầng trời Biến Tịnh bị tan rã bởi nước. Khi kiếp bị hoại do gió, vạn vật phía dưới tầng trời Quảng Quả bị tan tành bởi gió. Xét về chi tiết, một Phật độ (Buddhakkhetta) luôn luôn bị tiêu hủy.

Phật độ có ba loại: Sinh độ (jātikkhetta), Uy lực độ (āṇākkhetta) và Cảnh giới độ (visayakkhetta). Trong đó, Sinh độ giới hạn trong mười ngàn thế giới, nơi chấn động khi bậc Thế Tôn nhập thai và các sự kiện khác. Uy lực độ giới hạn trong một trăm ngàn triệu thế giới, nơi uy lực của các bài kinh Bảo vật (Ratana), kinh Uẩn (Khandha), kinh Ngọn cờ (Dhajagga), kinh Phục ma (Āṭānāṭiya) và kinh Công (Mora) được vận hành. Còn Cảnh giới độ thì vô lượng vô biên, đúng như lời dạy: "Cho đến nơi nào mà Ngài muốn hướng đến," nơi mà Ngài có thể nhớ lại bất cứ điều gì Ngài

muốn. Trong ba Phật độ này, một Uy lực độ bị tiêu hủy. Khi Uy lực độ ấy bị tiêu hủy thì Sinh độ cũng bị tiêu hủy theo; chúng tiêu hủy cùng lúc và cũng hình thành cùng lúc. Sự tiêu hủy và hình thành này đã được trình bày trong Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga). Những ai có nhu cầu nên tìm hiểu từ đó.

Về các sự hoại và thành đã được nói đến, Đức Thế Tôn khi ngồi tại bồ-đoàn để chứng đắc Chánh Đẳng Chánh Giác đã nhớ lại nhiều hoại kiếp, nhiều thành kiếp, và nhiều hoại thành kiếp. Nhớ lại như thế nào? Bằng phương thức "Tại nơi kia tôi đã hiện diện," và các phần tiếp theo.

Tại đó, "tại nơi kia tôi đã hiện diện" nghĩa là trong hoại kiếp đó, tôi đã ở trong hữu đó, hoặc sanh loại đó, hoặc thú hướng đó, hoặc thức trụ đó, hoặc hữu tình cư đó, hoặc chúng sanh bộ lạc đó. "Tên như thế" nghĩa là Vessantara hoặc Jotipāla. "Họ như thế" nghĩa là Bhaggava hoặc Gotama. "Diện mạo như thế" nghĩa là trắng trẻo hay sạm đen. "Thực phẩm như thế" nghĩa là thực phẩm từ gạo lúa và thịt, hoặc thực phẩm từ trái cây rừng. "Thọ hưởng lạc khổ như thế" nghĩa là thọ nhận các loại lạc và khổ về thân và tâm, có lậu hoặc không lậu với nhiều phương thức sai biệt. "Tuổi thọ giới hạn như thế" nghĩa là tuổi thọ giới hạn tối đa một trăm năm, hoặc tuổi thọ giới hạn tối đa tám mươi bốn ngàn kiếp.

"Sau khi chết tại nơi đó, tôi đã sanh ra tại nơi kia" nghĩa là tôi đó, sau khi chết từ hữu đó, sanh loại đó, thú hướng đó, thức trụ đó, hữu tình cư đó, hoặc chúng sanh bộ lạc đó, đã tái sanh lại trong một hữu, sanh loại, thú hướng, thức trụ, hữu tình cư hoặc chúng sanh bộ lạc có tên gọi nhất định. "Tại nơi kia tôi đã hiện diện" nghĩa là sau đó tôi lại hiện diện trong hữu, sanh loại, thú hướng, thức trụ, hữu tình cư hoặc chúng sanh bộ lạc đó. Cụm từ "tên như thế" được hiểu theo phương thức đã trình bày.

Hoặc lại nữa, vì cụm từ "tại nơi kia tôi đã hiện diện" là sự nhớ lại của người đang tiến dần lên theo thứ tự cho đến mức mong muốn. Cụm từ "sau khi chết tại nơi đó" là sự quán sát của người đang quay trở lại. Do đó, cần hiểu rằng "sau khi sanh ra tại nơi này," thì ngay trước khi sanh vào đây, Ngài đã nói "tại nơi kia tôi đã sanh ra" là ám chỉ cung trời Đâu-suất (Tusita). "Tại nơi kia tôi đã hiện diện, tên như thế" nghĩa là tại cung

trời Đâu-suất đó, tôi là thiên tử tên là Setaketu. "Họ như thế" nghĩa là cùng một dòng họ với các vị chư thiên đó. "Diện mạo như thế" nghĩa là có màu da vàng kim. "Thực phẩm như thế" nghĩa là thực phẩm cam lộ của chư thiên. "Thọ hưởng lạc khổ như thế" nghĩa là thọ hưởng thiên lạc. Còn về khổ thì chỉ là hành khổ mà thôi. "Tuổi thọ giới hạn như thế" nghĩa là giới hạn tuổi thọ năm mươi bảy câu-chi và sáu mươi ngàn năm. "Sau khi chết từ nơi đó" nghĩa là tôi đó sau khi chết từ cung trời Đâu-suất. "Sanh ra tại nơi này" nghĩa là hiện khởi trong bào thai của Hoàng hậu Mahāmāyā tại đây.

"Như thế" (Iti) nghĩa là theo cách ấy. "Cùng với các tướng trạng và các chi tiết" nghĩa là cùng với các chi tiết về tên và họ, cùng với các tướng trạng về diện mạo và các đặc điểm khác. Bởi vì theo tên và họ, một chúng sanh được chỉ định là "Datta, Tissa, Gotama"; theo diện mạo và các đặc điểm khác, vị ấy được nhận biết qua sự sai biệt như "trắng trẻo, sạm đen"; do đó tên và họ là chi tiết (uddesa), còn các đặc điểm khác là tướng trạng (ākāra).

Liệu chỉ có các đức Phật mới nhớ lại được túc mạng chăng? Trả lời rằng: không chỉ các đức Phật, mà cả các đức Phật Độc Giác, các vị Thinh văn của Phật, và cả các ngoại đạo cũng nhớ được, nhưng không phải không có sự sai biệt. Các ngoại đạo chỉ nhớ được bốn mươi kiếp, không thể hơn được. Tại sao? Vì trí tuệ yếu kém. Trí tuệ của họ yếu kém vì thiếu sự phân tích về danh và sắc. Trong hàng Thinh văn, tám mươi vị Đại Thinh văn nhớ được một trăm ngàn kiếp; hai vị Thượng thủ Thinh văn nhớ được một đại kiếp vô số và một trăm ngàn kiếp. Các đức Phật Độc Giác nhớ được hai đại kiếp vô số và một trăm ngàn kiếp. Đó là giới hạn do nguyện lực của họ. Nhưng đối với các đức Phật thì không có giới hạn, các Ngài nhớ lại bao xa tùy ý muốn. Hơn nữa, các ngoại đạo chỉ nhớ theo trình tự liên tục của các uẩn. Họ không thể nhớ bằng cách bỏ qua trình tự mà dựa trên tử quy và tái sinh. Đối với họ, như những người mù, không thể bước vào địa điểm mà mình mong muốn. Các vị Thinh văn thì nhớ được bằng cả hai cách; các đức Phật Độc Giác cũng vậy. Còn các đức Phật thì nhớ được cả theo trình tự của các uẩn, cả theo tử quy và tái sinh, và cả theo phương thức "sư tử phấn tấn" (sīhokkanta), dù là

ở dưới hay ở trên, bất cứ điểm nào trong nhiều câu-chi kiếp mà các Ngài muốn hướng tới, các Ngài đều nhớ được tất cả.

Trong đoạn "Này Bà-la-môn, đó là (minh) của ta," từ "của ta" nghĩa là bởi ta. "Minh" (vijjā) nghĩa là minh vì có nghĩa là làm cho được biết rõ. Minh làm cho cái gì được biết rõ? Đó là Túc mạng. "Vô minh" (avijjā) là tên gọi của sự si mê che lấp chính Túc mạng đó, do ý nghĩa làm cho không được biết rõ. "Bóng tối" (tamo) chính là sự si mê đó, được gọi là bóng tối vì ý nghĩa che lấp. "Ánh sáng" (āloko) chính là minh đó, được gọi là ánh sáng vì ý nghĩa làm cho sáng rực. Ở đây, "minh đã đạt được" là ý nghĩa chính, phần còn lại là lời tán thán. Sự liên kết ở đây là: minh này đã được ta đạt được, vô minh đã bị đánh bại và tiêu diệt đối với ta, người đã đạt được minh ấy. Tại sao? Bởi vì minh đã sanh khởi. Phương thức này cũng áp dụng cho hai cặp từ còn lại.

Trong cụm từ "giống như vậy," từ "giống như" (yathā) dùng để so sánh. "Vậy" (taṃ) là một trợ từ. "Của người không phóng dật" nghĩa là do sự không rời xa chánh niệm. "Của người nhiệt tâm" nghĩa là do nhiệt lực của tinh tấn. "Của người tinh cần" nghĩa là của người có tâm đã được gửi gắm (vào đạo nghiệp), do không màng đến thân xác và mạng sống. Ý nghĩa được nói ở đây là: giống như đối với người sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần thì vô minh bị đánh bại, minh sanh khởi, bóng tối bị đánh bại, ánh sáng sanh khởi; cũng vậy, vô minh của ta đã bị đánh bại, minh đã sanh khởi, bóng tối đã bị đánh bại, ánh sáng đã sanh khởi. Ta đã đạt được kết quả hoàn toàn tương xứng với sự nỗ lực tinh tấn của mình.

"Này Bà-la-môn, đây là sự phá vỡ đầu tiên của ta, giống như của con gà con từ vỏ trứng" nghĩa là: này Bà-la-môn, đây là sự phá vỡ đầu tiên, sự thoát ly đầu tiên, sự thánh bản sinh đầu tiên, sau khi ta đã dùng cái mỏ là Túc mạng thông ký tuệ để phá vỡ vỏ trứng vô minh đang che lấp các uẩn đã trú trong quá khứ; giống như con gà con dùng mỏ hoặc chóp móng chân phá vỡ vỏ trứng và thoát ra, ra khỏi vỏ trứng đó để sinh ra trong loài gà.

Kết thúc phần giảng về Túc mạng.

### *3.6. Giảng về Thiên nhãn tuệ*

* "Vị ấy như thế... cho đến... nhằm đạt đến sự hiểu biết về tử và sinh" nghĩa là để có được trí tuệ về sự chết và sự tái sinh; nghĩa là nhằm đạt được trí tuệ qua đó sự chết và sự tái sinh của chúng sanh được biết đến. "Ta đã hướng tâm đến" nghĩa là ta đã vận hành tâm chuẩn bị (parikamma). Trong cụm từ "Với thiên nhãn... cho đến... ta nhìn thấy," đối với các bậc Đại sĩ đã viên mãn các Ba-la-mật thì không cần việc thực hiện chuẩn bị. Các Ngài chỉ cần hướng tâm đến là liền nhìn thấy chúng sanh với thiên nhãn; nhưng đối với các thiện nam tử mới bắt đầu thì phải thực hiện chuẩn bị. Do đó, việc chuẩn bị phải được nói đến theo quan điểm của họ. Tuy nhiên, nếu nói chi tiết về điều đó sẽ khiến phần duyên khởi của Luật tạng trở nên quá nặng nề; vì vậy chúng tôi không nói ở đây. Những ai có nhu cầu nên tìm hiểu theo phương thức đã trình bày trong Thanh Tịnh Đạo. Ở đây, chúng tôi sẽ chỉ chú giải theo văn bản kinh (Pāli).

"Vị ấy" nghĩa là ta đó. Trong cụm từ "với thiên (nhãn)," gọi là "thiên" vì nó tương đồng với chư thiên. Bởi vì chư thiên có nhãn thanh tịnh do nghiệp lành tạo nên, không bị ngăn ngại bởi mật, đờm, máu, v.v., và do lìa khỏi các tùy phiền não nên có khả năng tiếp nhận đối tượng dù ở xa. Nhãn tuệ này, vốn phát sinh từ năng lực của sự tu tập tinh tấn, cũng giống như thế nên gọi là "thiên" vì tương đồng với chư thiên. Hoặc gọi là "thiên" vì đạt được nhờ vào thiên trú (dibbavihāra) và tự mình nương tựa vào thiên trú. Hoặc gọi là "thiên" vì có đại quang minh nhờ sự tiếp nhận ánh sáng. Hoặc gọi là "thiên" vì có đại thần lực do nhìn thấy các sắc pháp xuyên qua tường vách. Tất cả điều này cần được hiểu theo ngữ pháp. Gọi là "nhãn" vì có nghĩa là nhìn thấy. Hoặc gọi là "nhãn" vì nó thực hiện chức năng của mắt. "Thanh tịnh" vì là nguyên nhân cho kiến tịnh do nhìn thấy sự chết và tái sinh. Bởi vì ai chỉ thấy sự chết mà không thấy sự tái sinh, người đó sẽ rơi vào đoạn kiến. Ai chỉ thấy sự tái sinh mà không thấy sự chết, người đó sẽ rơi vào kiến chấp về sự xuất hiện của chúng sanh mới. Nhưng ai nhìn thấy cả hai, vì người đó vượt qua được cả hai loại kiến chấp ấy, nên sự thấy của vị đó là nguyên nhân cho kiến tịnh. Và Đức Thế Tôn đã nhìn thấy cả hai. Vì vậy đã nói: "Thanh tịnh vì là nguyên nhân cho kiến tịnh do nhìn thấy sự chết và tái sinh."

Hoặc "thanh tịnh" vì lìa khỏi mười một tùy phiền não. Thiên nhãn của Đức Thế Tôn vốn lìa khỏi mười một tùy phiền não. Như Ngài đã dạy: "Này Anuruddha, ta biết rõ 'hoài nghi là tùy phiền não của tâm' nên đã từ bỏ hoài nghi là tùy phiền não của tâm. Không tác ý... hôn trầm thụy miên... kinh hãi... phấn khích... thô trệ... quá tinh tấn... quá thụ động... tham muốn... đa tưởng... 'quá chú tâm vào các sắc pháp là tùy phiền não của tâm' nên ta đã từ bỏ sự quá chú tâm vào sắc pháp là tùy phiền não của tâm. Này Anuruddha, khi ta sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, ta nhận biết ánh sáng nhưng không thấy các sắc pháp. Khi ta thấy các sắc pháp, ta lại không nhận biết ánh sáng," và các phần tiếp theo. Như vậy, gọi là thanh tịnh vì lìa khỏi mười một tùy phiền não.

"Vượt xa loài người" cần được hiểu là vượt quá khả năng nhìn sắc pháp của loài người bình thường; hoặc vì vượt qua nhãn nhục của loài người. Với thiên nhãn thanh tịnh, vượt xa loài người đó.

"Ta nhìn thấy các chúng sanh" nghĩa là ta nhìn thấy, ta quan sát chúng sanh giống như bằng nhãn nhục. Trong cụm từ "đang chết và đang tái sinh," tại đó, không thể nhìn thấy bằng thiên nhãn ngay trong sát-na chết hoặc sát-na tái sinh; nhưng những chúng sanh sắp chết, nay sẽ chết, được gọi là "đang chết." Những chúng sanh đã thọ nhận tái sinh hoặc vừa mới hiện khởi, được gọi là "đang tái sinh." Ngài cho thấy rằng Ngài nhìn thấy các chúng sanh đang chết và đang tái sinh như vậy. "Hạ liệt" nghĩa là những kẻ bị khinh rẻ, bị xem thường, bị coi rẻ, bị nhục mạ do địa vị, dòng tộc, tài sản, v.v., vì họ gắn liền với quả của si mê. "Cao quý" nghĩa là những kẻ ngược lại, vì họ gắn liền với quả của không si mê. "Đẹp đẽ" nghĩa là những kẻ có diện mạo khả hỷ, khả ái, khả ý vì gắn liền với quả của không sân. "Xấu xí" nghĩa là những kẻ có diện mạo bất khả hỷ, bất khả ái, bất khả ý vì gắn liền với quả của sân; cũng có nghĩa là người xinh đẹp và người dị dạng. "Thiện thú" nghĩa là những người đã đi đến cõi lành, hoặc những người giàu có, đại phú gia do gắn liền với quả của không tham. "Ác thú" nghĩa là những người đã đi đến cõi dữ, hoặc những người nghèo khổ, thiếu thốn thực phẩm do gắn liền với quả của tham. "Tùy theo nghiệp" nghĩa là đã đi đến theo đúng từng loại nghiệp đã tích lũy. Tại đó, bằng các từ "đang chết," v.v. ở phía trước,

chức năng của thiên nhãn được nói đến; còn bằng cụm từ này ("tùy theo nghiệp"), chức năng của Tùy nghiệp đạo tuệ (yathākammūpagañāṇa) được đề cập.

Và trình tự phát sinh của trí tuệ đó như sau: Sau khi vị đó mở rộng ánh sáng hướng xuống các địa ngục và nhìn thấy các chúng sanh trong địa ngục đang chịu đại khổ hình, sự nhìn thấy đó chính là chức năng của thiên nhãn. Vị đó tác ý rằng: "Các chúng sanh này đã làm nghiệp gì mà phải chịu đại khổ hình này?" Khi đó, trí tuệ có nghiệp làm đối tượng sanh khởi nơi vị ấy rằng: "Do làm việc này việc kia." Tương tự, sau khi mở rộng ánh sáng hướng lên các cõi trời và nhìn thấy các chúng sanh trong các khu vườn Nandanavana, Missakavana, Phārusakavana, v.v., đang thọ hưởng đại phước báo. Sự nhìn thấy đó cũng chính là chức năng của thiên nhãn. Vị đó tác ý rằng: "Các chúng sanh này đã làm nghiệp gì mà thọ hưởng phước báo này?" Khi đó, trí tuệ có nghiệp làm đối tượng sanh khởi nơi vị ấy rằng: "Do làm việc này việc kia." Đây gọi là Tùy nghiệp đạo tuệ. Đối với trí tuệ này, không có việc chuẩn bị riêng biệt. Giống như trí tuệ này, Vị lai kiến tuệ (anāgataṃsañāṇa) cũng vậy. Bởi vì hai loại trí tuệ này lấy thiên nhãn làm nền tảng, chúng thành tựu cùng lúc với thiên nhãn.

Trong các cụm từ "bằng thân ác hạnh," v.v., "ác hạnh" nghĩa là hành vi xấu xa hoặc hành vi hư hỏng vì bị ô nhiễm bởi các phiền não; "thân ác hạnh" là ác hạnh bằng thân, hoặc ác hạnh phát sinh từ thân. Các từ "khẩu ác hạnh" và "ý ác hạnh" cũng cần được hiểu tương tự. "Thành tựu" nghĩa là đã sở hữu đầy đủ. "Phỉ báng các bậc Thánh" nghĩa là trở thành người không mong muốn lợi ích, hoặc là người phỉ báng bằng cách vu khống tội lỗi nghiêm trọng nhất hoặc bằng cách hạ thấp đức hạnh đối với các bậc Thánh như Đức Phật, các đức Phật Độc Giác, và các Thinh văn của Phật, cho đến cả những vị cư sĩ đã đắc quả Tu-đà-hoàn; tức là những kẻ mắng nhiếc, nhục mạ. Tại đó, kẻ nói rằng: "Những người này không có sa-môn hạnh, họ không phải là sa-môn" là phỉ báng bằng cách vu khống tội lỗi nghiêm trọng nhất. Kẻ nói rằng: "Những người này không có thiền định, hay giải thoát, hay đạo, hay quả" là phỉ báng bằng cách hạ thấp đức hạnh. Cần hiểu rằng dù người đó biết hay

không biết mà phỉ báng, thì cả hai trường hợp đều là phỉ báng bậc Thánh. Đó là một nghiệp nặng nề ngăn trở thiên giới và ngăn trở đạo quả, nhưng vẫn có thể chữa trị được. Để làm sáng tỏ điều đó, người ta dẫn ra câu chuyện sau:

"Nghe rằng tại một ngôi làng nọ, có một vị trưởng lão và một vị Tỳ-kheo trẻ đi khất thực. Họ nhận được một vá cháo nóng ngay tại ngôi nhà đầu tiên. Vị trưởng lão bị bệnh phong nhiệt ở bụng. Ngài nghĩ: 'Món cháo này thích hợp với ta, ta phải uống nó khi còn chưa nguội.' Ngài liền ngồi lên một thân cây mà người dân mang đến để làm ngưỡng cửa và uống cháo. Vị Tỳ-kheo trẻ cảm thấy ghê tởm: 'Ông già này thật là quá thèm khát, đã làm một việc khiến chúng ta phải hổ thẹn.' Vị trưởng lão sau khi đi khất thực trong làng, trở về tu viện và hỏi vị Tỳ-kheo trẻ: 'Này hiền giả, ông có chỗ đứng vững chắc (chứng đắc) trong giáo pháp này không?' 'Thưa ngài, có, con là bậc Thánh Tu-đà-hoàn.' 'Này hiền giả, vậy thì ông đừng nỗ lực cho các đạo quả cao hơn nữa, vì vị Lục thông (Khīṇāsava) đã bị ông phỉ báng.' Vị Tỳ-kheo trẻ liền xin lỗi ngài. Nhờ đó, trạng thái bình thường của vị ấy được phục hồi."

Do đó, bất kỳ ai khác nếu lỡ phỉ báng một bậc Thánh, người đó phải đi đến, nếu mình lớn tuổi hơn thì nói: "Tôi đã nói điều này điều nọ với hiền giả, xin hãy tha lỗi cho tôi." Nếu mình trẻ tuổi hơn, phải đảnh lễ, ngồi xuống theo kiểu ngồi xổm, chắp tay và nói: "Bạch ngài, con đã nói điều này điều nọ với ngài, xin ngài hãy tha lỗi cho con." Nếu vị đó không chấp nhận lời xin lỗi hoặc đã đi nơi khác, thì phải đi đến các vị Tỳ-kheo đang sống trong tu viện đó; nếu mình lớn tuổi hơn thì đứng, nếu trẻ tuổi hơn thì ngồi xổm chắp tay và nói: "Bạch các ngài, tôi đã nói điều này điều nọ với vị hiền giả tên là như vậy, xin vị hiền giả đó hãy tha lỗi cho tôi." Nếu vị Thánh đó đã nhập Niết-bàn, người đó phải đi đến nơi đặt thi hài, thậm chí phải đi đến tận nghĩa địa để xin lỗi. Khi làm như vậy, sự ngăn trở thiên giới và ngăn trở đạo quả sẽ không còn, trạng thái bình thường sẽ được phục hồi.

"Tà kiến" nghĩa là có cái nhìn sai lệch. "Thọ trì các nghiệp tà kiến" nghĩa là các loại nghiệp khác nhau được thọ trì dựa trên tà kiến, và cả việc xúi giục kẻ khác thọ trì các thân nghiệp, v.v. vốn lấy tà kiến làm gốc. Tại đây,

cần hiểu rằng mặc dù sự phỉ báng bậc Thánh đã được bao hàm trong khẩu ác hạnh, và tà kiến đã được bao hàm trong ý ác hạnh, nhưng việc lặp lại hai điều này là để chỉ rõ tính chất tội lỗi vô cùng nghiêm trọng của chúng. Bởi vì phỉ báng bậc Thánh là tội lỗi cực trọng tương đương với các tội ngũ nghịch (ānantariya). Như Ngài đã dạy: "Này Sāriputta, giống như một Tỳ-kheo đầy đủ giới, đầy đủ định, đầy đủ tuệ có thể chứng đắc cứu cánh ngay trong hiện tại; ta nói rằng điều này cũng tương tự như vậy, này Sāriputta, nếu không từ bỏ lời nói đó, không từ bỏ tâm niệm đó, không từ bỏ kiến chấp đó, thì kẻ ấy sẽ bị rơi vào địa ngục như thể bị quăng xuống."

Và không có gì tội lỗi nghiêm trọng hơn tà kiến. Như Ngài đã dạy: "Này các Tỳ-kheo, ta không thấy một pháp nào khác có tội lỗi cực trọng như là tà kiến. Này các Tỳ-kheo, tà kiến là tội lỗi tối thượng."

"Khi thân hoại" nghĩa là từ bỏ các uẩn đã thọ trì. "Sau khi chết" nghĩa là khi thọ nhận các uẩn mới hiện khởi ngay sau đó. Hoặc "khi thân hoại" nghĩa là sự cắt đứt của mạng căn. "Sau khi chết" nghĩa là sau khi tử tâm kết thúc. "Cõi dữ" (apāya), và các từ tiếp theo, tất cả đều là đồng nghĩa của địa ngục (niraya). Bởi vì địa ngục là nơi rời xa (apa) sự đi đến (aya) các phước báu vốn là nguyên nhân cho thiên giới và giải thoát, hoặc là nơi vắng bóng hạnh phúc. "Ác thú" (duggati) là sự đi đến hoặc nơi nương tựa của khổ; hoặc là thú hướng phát sinh từ nghiệp xấu ác do sự dư thừa của sân hận. "Đọa xứ" (vinipāta) là nơi những kẻ làm ác rơi xuống một cách không tự chủ; hoặc là nơi những kẻ đang bị hủy diệt rơi xuống với các bộ phận cơ thể bị tan rã. "Địa ngục" (niraya) là nơi không có chút niềm vui nào được biết đến.

Hoặc lại nữa, bằng từ "cõi dữ," Ngài chỉ rõ loài bàng sanh. Vì loài bàng sanh là cõi dữ do rời xa cõi lành; nhưng không phải là ác thú (duggati) vì vẫn có sự hiện diện của các vị có uy lực lớn như Long vương. Bằng từ "ác thú," Ngài chỉ rõ cõi ngạ quỷ. Vì đó vừa là cõi dữ vừa là ác thú do rời xa cõi lành và là nơi đi đến của khổ; nhưng không phải là đọa xứ (vinipāta) vì không bị rơi rụng hoàn toàn như các loài A-tu-la. Bởi vì đối với các ngạ quỷ có đại thần lực, các thiên cung vẫn có thể hiện khởi. Bằng từ "đọa xứ," Ngài chỉ rõ chúng sanh A-tu-la. Vì theo ý nghĩa đã

nêu, đó vừa là cõi dữ, vừa là ác thú, và vì bị rơi rụng khỏi tất cả các sự thịnh vượng nên gọi là đọa xứ. Bằng từ "địa ngục," Ngài chỉ rõ chính các địa ngục với nhiều loại khác nhau như địa ngục A-tỳ, v.v. "Sanh vào" nghĩa là đã đi đến, ý nghĩa là đã hiện khởi ở đó. Về phía các thiện pháp (vế ngược lại), cần được hiểu theo cách tương ứng nhưng ngược lại.

Tuy nhiên có sự khác biệt này: ở đây, bằng từ "thiện thú," cõi người cũng được bao hàm. Bằng từ "thiên giới," chỉ dành riêng cho cõi chư thiên. Tại đó, sự đi đến tốt đẹp gọi là thiện thú. Nơi tối thượng về các đối tượng sắc, v.v. gọi là thiên giới. Tất cả các cõi đó, vì mang nghĩa là đang bị tan rã và sẽ bị tan rã, nên gọi là thế gian (loka). "Minh" chính là Thiên nhãn thông tuệ minh. "Vô minh" chính là vô minh che lấp sự chết và tái sinh của chúng sanh. Phần còn lại giống như phương thức đã trình bày. Điểm khác biệt duy nhất ở đây là: giống như trong phần giảng về Túc mạng đã nói "sau khi phá vỡ vỏ trứng vô minh che lấp các uẩn đã trú trong quá khứ bằng cái mỏ là Túc mạng thông ký tuệ"; thì ở đây phải nói là "sau khi phá vỡ vỏ trứng vô minh che lấp sự chết và tái sinh bằng cái mỏ là Tử sinh thông tuệ."

Kết thúc phần giảng về Thiên nhãn tuệ.

## *3.7. Giảng về Lậu tận tuệ*

* "Vị ấy khi tâm đã định tĩnh như thế" ở đây cần hiểu là tâm thiền thứ tư vốn là nền tảng cho minh sát. "Nhằm đạt đến trí tuệ diệt tận các lậu hoặc" nghĩa là nhằm đạt đến trí tuệ thuộc A-la-hán đạo. Vì A-la-hán đạo tiêu diệt các lậu hoặc nên được gọi là sự tận diệt của các lậu hoặc. Và trí tuệ này được nói đến là nhằm mục đích đó vì nó bao hàm trong đó. "Ta đã hướng tâm đến" nghĩa là ta đã vận hành tâm minh sát. Trong các câu "Đây là Khổ," v.v., "khổ là ngần này, không còn gì hơn nữa," ta đã thấu triệt, đã hiểu rõ, đã chứng đạt toàn bộ Khổ đế một cách đúng như thật bằng việc thấu đạt đặc tánh riêng. Đối với khát ái vốn là nguyên nhân sinh khởi của Khổ đó, ta hiểu rằng "Đây là Khổ tập"; đối với trạng thái mà khi đạt đến thì cả hai điều trên đều diệt tận, tức là sự không vận hành của chúng, là Niết-bàn, ta hiểu rằng "Đây là Khổ diệt"; và đối với con đường Thánh dẫn đến trạng thái đó, ta hiểu rằng "Đây là Con

đường dẫn đến Khổ diệt." Ý nghĩa cần được hiểu là ta đã thấu triệt, đã hiểu rõ, đã chứng đạt một cách đúng như thật bằng việc thấu đạt đặc tánh riêng.

Sau khi đã chỉ rõ các Sự thật (Đế) theo tự tính như thế, nay để chỉ rõ theo phương thức thông qua các phiền não, Ngài nói: "Đây là các lậu hoặc," và các phần tiếp theo. "Đối với ta, người đang hiểu biết như thế, đang nhìn thấy như thế" nói về đạo lộ đã đạt đến đỉnh cao cùng với minh sát đối với ta, người đang hiểu rõ và nhìn thấy như thế. "Từ dục lậu" (kāmāsavāti kāmāsavato). "Được giải thoát" bằng từ này chỉ rõ sát-na quả. Vì trong sát-na đạo, tâm đang được giải thoát; trong sát-na quả, tâm đã được giải thoát. "Trong sự giải thoát, khởi lên trí tuệ biết rằng đã giải thoát" bằng từ này chỉ rõ Trí quán sát (paccavekkhaṇañāṇa). Bằng các cụm từ "Sanh đã tận," v.v., chỉ rõ phạm vi của trí tuệ đó. Vì bằng trí tuệ đó, khi quán sát, Đức Thế Tôn đã thấu triệt rằng "Sanh đã tận," v.v. Nhưng sự sinh nào của Đức Thế Tôn đã tận, và Ngài thấu triệt điều đó như thế nào? Trả lời rằng: không phải sự sinh trong quá khứ của Ngài đã tận, vì nó đã chấm dứt từ trước; không phải sự sinh trong tương lai, vì trong tương lai không còn sự nỗ lực; cũng không phải sự sinh trong hiện tại, vì nó đang hiện hữu. Nhưng sự sinh nào gồm các uẩn loại một, bốn, hoặc năm trong các hữu loại một, bốn, hoặc năm lẽ ra sẽ sanh khởi do đạo chưa được tu tập, thì sự sinh đó đã tận vì trở thành trạng thái không còn sanh khởi nữa do đạo đã được tu tập; Ngài quán sát các phiền não đã được đoạn trừ nhờ tu tập đạo và biết rõ rằng: "Khi không còn phiền não, thì nghiệp dù đang hiện hữu cũng không dẫn đến tái sinh trong tương lai," nhờ đó Ngài thấu triệt điều ấy.

"Đã sống" nghĩa là đã ở, đã hoàn tất sự ở, nghĩa là việc thực hành đã được hoàn thành, đã kết thúc. "Phạm hạnh" nghĩa là đạo phạm hạnh; vì cùng với bậc phàm phu thiện lành, bảy bậc Hữu học được gọi là đang sống đời sống phạm hạnh, còn bậc Lậu tận là người đã hoàn tất đời sống đó. Do đó, Đức Thế Tôn khi quán sát đời sống phạm hạnh của mình đã thấu triệt rằng: "Phạm hạnh đã thành." "Những việc cần làm đã làm xong" nghĩa là mười sáu loại phận sự trong bốn Sự thật bằng bốn đạo, thông qua sự thấu đạt về biến tri, đoạn trừ, chứng ngộ và tu tập, đã

được hoàn thành.

Ý nghĩa là: đã hoàn tất. Bởi vì hàng phàm phu thiện nhân và những vị khác thực hiện phận sự này, còn bậc Khấu tận lậu hoặc là vị đã làm xong những gì cần làm. Do đó, Đức Thế Tôn khi xem xét lại phận sự của chính mình đã liễu tri rằng: "Những gì cần làm đã làm xong". Về câu "Không còn trở lui trạng thái này nữa": nghĩa là nay Ngài liễu tri rằng: "Ta không còn phận sự tu tập Đạo để đoạn tận phiền não, để thực hiện mười sáu phận sự, hay để trở lại trạng thái hiện hữu như thế này nữa".

Nay, để trình bày cho vị Bà-la-môn thấy về sự đắc chứng Minh sát lậu tận trí vốn đã được nhiếp trì bởi Quán sát trí như vậy, Ngài đã thuyết đoạn văn bắt đầu bằng: "Này Bà-la-môn, chính là nơi Ta...". Ở đó, "Minh" là Minh thuộc về A-la-hán đạo trí. "Vô minh" là sự mê mờ che lấp Tứ Thánh Đế. Những phần còn lại đều theo phương cách đã được giải thích. Tuy nhiên, có sự đặc biệt này: "Này Bà-la-môn, đây là sự phá vỏ chui ra lần thứ ba của Ta"; nghĩa là: "Này Bà-la-môn, bằng cái mỏ là Lậu tận trí, Ta đã phá vỡ quả trứng vô minh che lấp Tứ Thánh Đế, đây là sự phá vỏ lần thứ ba, sự thoát ra lần thứ ba, sự thánh sinh lần thứ ba; cũng giống như con gà con dùng mỏ hoặc móng chân phá vỡ vỏ trứng để thoát ra khỏi vỏ trứng ấy, được sinh ra trong bầy gà vậy".

Qua đây Ngài trình bày điều gì? Này Bà-la-môn, con gà con kia sau khi phá vỏ trứng chui ra thì chỉ sinh ra một lần duy nhất; còn Ta, trước hết đã phá vỡ quả trứng vô minh che lấp các uẩn đã trú trong quá khứ và sinh ra bằng Minh về Túc mạng thông; kế đến, sau khi phá vỡ quả trứng vô minh che lấp sự tử sinh của chúng sinh, Ta đã sinh ra lần thứ hai bằng Minh về Thiên nhãn thông; lại nữa, sau khi phá vỡ quả trứng vô minh che lấp Tứ Thánh Đế, Ta đã sinh ra lần thứ ba bằng Minh về Lậu tận thông. Như vậy, Ta đã sinh ra ba lần với ba Minh. Và Ngài trình bày rằng: "Sự sinh ấy của Ta là bậc Thánh, là hoàn toàn thanh tịnh". Khi trình bày như vậy, Ngài đã công bố tất cả các phẩm tính của bậc Chánh Biến Tri thông qua ba Minh: trí về quá khứ qua Túc mạng trí, trí về hiện tại và vị lai qua Thiên nhãn trí, và các phẩm tính thế gian lẫn siêu thế gian qua Lậu tận trí; từ đó cho vị Bà-la-môn thấy được địa vị Trưởng thượng và Tối thượng trong sự thánh sinh của Ngài.

Dứt phần luận về Lậu tận trí.

## *3.8. Luận về sự tùy hỷ sau bài thuyết pháp*

* Khi nghe nói như vậy, vị Bà-la-môn Verañja: Mặc dù địa vị Trưởng thượng và Tối thượng trong sự thánh sinh của Ngài là điều có thể che giấu, nhưng vì lòng bi mẫn đối với vị Bà-la-môn, Đức Thế Tôn – Đấng có lòng thương xót thế gian – đã thuyết bài Pháp công bố về ba Minh. Khi lời ấy được thốt ra, vị Bà-la-môn Verañja với tâm ý tràn đầy hỷ lạc, nhận biết được địa vị Trưởng thượng và Tối thượng trong sự thánh sinh của Đức Thế Tôn, đã tự trách mình rằng: "Thật đáng trách thay cho sự vô minh của ta, khi ta đã gọi bậc Tối thượng và Trưởng thượng của toàn thế giới, bậc đầy đủ mọi phẩm hạnh, bậc Chánh Biến Tri này là người 'không thực hiện các nghi lễ chào hỏi đối với người khác'". Sau khi đi đến kết luận rằng: "Hiện nay trong thế gian, Ngài là bậc Trưởng thượng vì ý nghĩa sinh ra trước nhất trong sự thánh sinh, là bậc Tối thượng vì ý nghĩa không có ai sánh bằng về mọi phẩm hạnh", vị ấy đã bạch với Đức Thế Tôn rằng: "Tôn giả Gotama là bậc Trưởng thượng, Tôn giả Gotama là bậc Tối thượng". Sau khi nói như vậy, để tùy hỷ bài Pháp của Đức Thế Tôn, vị ấy nói tiếp: "Thật vi diệu thay, thưa Tôn giả Gotama! Thật vi diệu thay, thưa Tôn giả Gotama!".

Ở đó, từ "Abhikkanta" (vi diệu) được thấy dùng trong các nghĩa: tận diệt, tốt đẹp, dung mạo đẹp và tùy hỷ. Như trong các đoạn: "Bạch Thế Tôn, đêm đã gần tàn (abhikkantā)", nghĩa là dùng trong sự tận diệt. Trong đoạn: "Người này làm tôi hài lòng, trong bốn hạng người này, vị này là người tốt đẹp hơn (abhikkantataro) và thù thắng hơn", nghĩa là dùng trong sự tốt đẹp.

Trong đoạn kệ:

"Ai đang đảnh lễ chân tôi, rực rỡ với thần lực và danh tiếng;

Với dung mạo tuyệt đẹp (abhikkantena vaṇṇena), chiếu sáng tất cả các phương".

Nghĩa là dùng trong sự dung mạo đẹp. Còn trong đoạn: "Thật vi diệu thay (abhikkantaṃ), bạch Thế Tôn", nghĩa là dùng trong sự tùy hỷ. Ở đây

cũng chính là nghĩa tùy hỷ. Vì mang nghĩa tùy hỷ, nên cần hiểu rằng câu đó có nghĩa là: "Lành thay, lành thay, thưa Tôn giả Gotama".

Theo quy tắc:

"Khi sợ hãi, khi giận dữ, khi khen ngợi, khi vội vàng, khi tò mò kinh ngạc;

Khi vui cười, khi sầu khổ, và khi tịnh tín; bậc trí giả nên lặp lại lời nói".

Do đó, từ này được lặp lại hai lần ở đây vì lòng tịnh tín và vì sự khen ngợi.

Hoặc từ "Abhikkanta" có nghĩa là cực kỳ vừa ý, cực kỳ hài lòng, cực kỳ tốt đẹp. Trong đó, với một từ "Abhikkanta", vị ấy tán dương bài Pháp; với từ còn lại, vị ấy tán dương lòng tịnh tín của chính mình. Ý nghĩa ở đây là: "Thật vi diệu thay, thưa Tôn giả Gotama, đó là bài Pháp của Tôn giả Gotama; thật vi diệu thay là lòng tịnh tín của tôi có được nhờ dựa vào bài Pháp của Tôn giả Gotama". Hoặc vị ấy tán dương lời nói của Đức Thế Tôn bằng cách hướng đến hai ý nghĩa cho mỗi lần nói: Lời của Tôn giả Gotama là vi diệu vì tiêu diệt lỗi lầm, vi diệu vì đạt được công đức; tương tự, vì làm phát sinh đức tin, vì làm phát sinh trí tuệ; vì đủ cả nghĩa lẫn văn; vì lời lẽ rõ ràng, vì ý nghĩa thâm sâu; vì êm tai, vì thấu tận tâm can; vì không tự cao, vì không khinh miệt người khác; vì mát mẻ nhờ lòng từ, vì trong sạch nhờ trí tuệ; vì đẹp đẽ khi mới tiếp cận, vì chịu được sự thẩm sát; vì an lạc khi nghe, vì lợi ích khi suy xét; nên được kết hợp theo những cách như vậy.

Tiếp theo đó, vị ấy tán dương bài Pháp bằng bốn ví dụ. Ở đó, "Nikkujjita" là bị đặt úp xuống, hoặc bị nằm sấp. "Ukkujjeyya" là làm cho ngửa lên. "Paṭicchanna" là bị che đậy bởi cỏ lá. "Vivareyya" là mở ra. "Mūḷha" là người bị lạc phương hướng. "Maggaṃ ācikkheyya" là cầm tay nói rằng: "Đây là con đường". "Andhakāre" (trong bóng tối) là bóng tối bốn tầng vào đêm không trăng, lúc nửa đêm, trong rừng rậm và dưới màn mây đen. Đó là ý nghĩa các từ chưa rõ. Còn đây là sự vận dụng ý nghĩa: Giống như có người dựng đứng lại những gì bị quăng úp xuống, cũng vậy, Ngài đã dựng đứng lại tôi – kẻ vốn quay lưng với Diệu pháp và đang đứng trong ác pháp – ra khỏi ác pháp ấy; giống như phơi bày ra

những gì bị che kín, cũng vậy, Ngài đã phơi bày giáo pháp vốn bị che phủ bởi rừng rậm tà kiến kể từ khi giáo pháp của Đức Phật Kassapa biến mất; giống như chỉ đường cho người lạc lối, cũng vậy, Ngài đã chỉ con đường Thiên giới và Giải thoát cho tôi – kẻ đang đi vào đường sai, đường tà; giống như mang đèn dầu vào bóng tối, cũng vậy, Ngài đã mang ngọn đèn pháp chế ngự bóng tối si mê đang che lấp, giúp cho tôi – kẻ đang chìm đắm trong bóng tối si mê không thấy được các biểu tượng của Tam bảo là Phật, Pháp, Tăng – thấy được các sắc diện ấy; bởi vì Tôn giả Gotama đã làm sáng tỏ bằng những phương cách như vậy, nên nói rằng Pháp đã được Ngài công bố bằng nhiều phương thức.

Dứt phần luận về tùy hỷ bài Pháp.

## *3.9. Luận về biểu hiện của sự tịnh tín*

Sau khi tán dương bài Pháp như vậy, để thể hiện sự tịnh tín của tâm đối với Tam bảo qua bài Pháp này, vị ấy đã nói: “Con đây...”. Ở đó, “Esāhaṃ” là “eso ahaṃ” (con đây). “Con xin quy y Tôn giả Gotama” có nghĩa là lấy Tôn giả Gotama làm nơi nương tựa; với ý nguyện rằng: “Tôn giả Gotama là nơi nương tựa, là điểm đến cuối cùng của con, là bậc cứu khổ và là bậc ban vui”; nên con đi đến, thân cận, phục vụ, hầu hạ Tôn giả Gotama, hoặc là con hiểu biết và giác ngộ như vậy. Bởi vì các căn mang nghĩa đi (gati) cũng mang nghĩa hiểu biết (buddhi); do đó, từ “Gacchāmi” (đi đến/quy y) cũng được nói với nghĩa là hiểu biết và giác ngộ. Về câu “Pháp và Tăng tỳ-kheo”: Pháp là cái duy trì chúng sinh không để rơi vào bốn khổ cảnh khi họ thực hành theo đúng lời dạy, thực chứng sự diệt tận và đắc chứng Đạo; về mặt thực thể, Pháp chính là Thánh Đạo và Niết-bàn. Như đã được thuyết: “Này các Tỳ-kheo, trong các pháp hữu vi, Thánh đạo tám ngành được gọi là tối thượng...”. Không chỉ là Thánh Đạo và Niết-bàn, mà còn bao gồm Pháp học cùng với các Thánh Quả. Như đã thuyết trong Chatta-māṇavaka-vimāna:

“Hãy đi đến quy y Pháp ly tham, không lay chuyển, không sầu muộn; Pháp vô vi, không đáng ghét;

Pháp ngọt ngào này, thuần thục và được phân loại khéo léo”.

Trong đây, "ly tham" chỉ về Đạo; "không lay chuyển, không sầu muộn" chỉ về Quả; "Pháp vô vi" chỉ về Niết-bàn; "Pháp ngọt ngào, thuần thục và được phân loại khéo léo" chỉ về tất cả các Pháp uẩn được phân chia theo ba Tạng. Tăng là đoàn thể được kết hợp bởi sự thống nhất về tri kiến và giới hạnh, về mặt thực thể là nhóm tám hạng Thánh nhân. Như đã thuyết trong chính bài kinh Vimāna đó:

"Nơi mà sự bố thí được gọi là có quả báo lớn, chính là nơi bốn đôi tịnh nhân;

Và tám hạng người thấy được pháp, hãy đi đến quy y Tăng ấy".

Tăng của các vị Tỳ-kheo gọi là Tăng tỳ-kheo. Qua chừng ấy lời, vị Bà-la-môn đã công bố về ba sự quy y.

Dứt phần luận về biểu hiện của sự tịnh tín.

## *3.10. Luận về sự quy y*

Nay, để có được sự tinh thông trong ba sự quy y ấy, cần phải hiểu về các phương diện: quy y là gì, sự quy y, người đi đến quy y, các loại quy y, quả của quy y, sự uế nhiễm và sự phá vỡ quy y. Tuy nhiên, nếu trình bày ở đây thì sẽ làm cho phần duyên khởi của Luật tạng trở nên quá nặng nề, nên không nói đến. Những ai có nhu cầu nên tìm hiểu từ phần chú giải kinh Bhayabherava trong bộ Papañcasūdanī (Chú giải Trung Bộ) hoặc từ phần chú giải về quy y trong bộ Sumaṅgalavilāsinī (Chú giải Trường Bộ).

Dứt phần luận về sự quy y.

## *3.11. Luận về việc công bố tư cách cư sĩ*

"Xin Tôn giả Gotama nhận con làm cư sĩ": nghĩa là xin Tôn giả Gotama hãy ghi nhận rằng "người này là một cư sĩ". Để tinh thông về các quy định của cư sĩ, cần phải hiểu các chi tiết vụn vặt như: cư sĩ là ai, tại sao gọi là cư sĩ, giới của vị ấy là gì, mạng sống của vị ấy thế nào, sự thất bại và sự thành tựu của vị ấy là gì. Vì lo ngại làm nội dung quá nặng nề nên ở đây không phân tích chi tiết, những ai có nhu cầu hãy tìm hiểu theo phương cách đã nêu trong bộ Papañcasūdanī (Chú giải Trung Bộ). Về từ

“Ajjatagge”: từ “agga” ở đây được thấy dùng với các nghĩa: khởi đầu, biên giới, thành phần và tối thặng. Như trong đoạn: “Kể từ hôm nay (ajjatagge), này bạn quản môn, ta đóng cửa đối với các nam và nữ tu sĩ Nigantha”, từ này mang nghĩa khởi đầu. Trong đoạn: “Có thể chạm đầu ngón tay này vào đầu ngón tay kia, đầu ngọn mía, đầu ngọn tre”, mang nghĩa biên giới (ngọn). Trong các đoạn: “Đầu vị chua, hoặc đầu vị ngọt, hoặc đầu vị đắng”, “Này các Tỳ-kheo, ta cho phép phân chia theo từng khu vực tịnh xá hoặc từng khu vực liêu phòng”, mang nghĩa thành phần (phần). Trong đoạn: “Này các Tỳ-kheo, trong các chúng sinh không chân, hai chân... Như Lai được gọi là tối thặng trong số đó”, mang nghĩa tối thặng. Ở đây, từ này nên được hiểu theo nghĩa khởi đầu. Do đó, “Ajjatagge” có nghĩa là lấy ngày hôm nay làm khởi đầu. “Ajjataṃ” nghĩa là trạng thái của ngày hôm nay. Hoặc có bản đọc là “Ajjadagge”, với chữ “d” là để nối từ, nghĩa là lấy ngày hôm nay làm khởi đầu. “Pāṇupetaṃ”: nghĩa là đi kèm với mạng sống; ý rằng “cho đến khi mạng sống của con còn tồn tại, xin Tôn giả Gotama hãy ghi nhận và biết cho con là người đã đi đến quy y bằng ba sự quy y, không có vị thầy nào khác; bởi vì ngay cả khi người ta dùng gươm sắc chặt đầu con, con cũng tuyệt đối không nói về Phật rằng ‘không phải Phật’, về Pháp rằng ‘không phải Pháp’, về Tăng rằng ‘không phải Tăng’”. Ở đây, cần hiểu rằng khi vị Bà-la-môn nói lại về sự quy y trọn đời, vị ấy đang công bố sự tự hiến thân của mình.

Sau khi hiến dâng bản thân như vậy, vì muốn hộ trì Đức Thế Tôn cùng quyến thuộc, vị ấy bạch rằng: “Xin Tôn giả Gotama cùng với Tăng tỳ-kheo hãy nhận lời mời cư ngụ mùa mưa tại Verañjā”. Ý nghĩa là gì? Xin Tôn giả Gotama hãy ghi nhận con là cư sĩ, và xin hãy nhận lời an cư mùa mưa tại Verañjā của con, hãy chấp nhận trú ngụ dựa vào Verañjā trong ba tháng vì lòng tế độ đối với con. “Đức Thế Tôn đã nhận lời bằng cách giữ im lặng”: nghĩa là sau khi nghe lời ấy, Đức Thế Tôn không cử động thân hay lời, mà giữ sự kham nhẫn từ bên trong và nhận lời bằng cách im lặng; nói cách khác là Ngài đã chấp thuận bằng tâm vì lòng tế độ đối với vị Bà-la-môn.

“Khi ấy, Bà-la-môn Verañja biết được sự nhận lời của Đức Thế Tôn”: nghĩa là vị Bà-la-môn Verañja nghĩ rằng: “Nếu Sa-môn Gotama không

nhận lời, Ngài sẽ từ chối bằng thân hoặc lời. Nhưng vì Ngài không từ chối và giữ sự kham nhẫn bên trong, nên Ngài đã nhận lời bằng tâm". Nhờ sự khéo léo trong việc quan sát các biểu hiện như vậy mà biết được sự nhận lời của Đức Thế Tôn, vị ấy đứng dậy từ chỗ ngồi, cung kính đảnh lễ Đức Thế Tôn hướng về bốn phương, đi nhiễu quanh ba vòng; và dù trước đó vị ấy đã từng chỉ trích rằng Ngài không thực hiện các nghi lễ chào hỏi đối với các Bà-la-môn trưởng bối, nhưng nay khi đã nhận biết được các Phật đức, vị ấy đảnh lễ nhiều lần bằng thân, khẩu và ý với lòng không biết chán; vị ấy chắp tay rực rỡ với mười đầu ngón tay hiệp lại đặt lên đỉnh đầu, rồi lùi bước trong khi vẫn hướng mặt về phía Ngài cho đến khi khuất tầm mắt, tại điểm sắp rời khỏi tầm mắt, vị ấy đảnh lễ lần nữa rồi mới rời đi.

Dứt phần luận về việc công bố tư cách cư sĩ.

## *3.12. Luận về nạn đói*

* "Vào lúc bấy giờ, vùng Verañjā bị nạn đói": nghĩa là vào thời điểm Đức Thế Tôn được vị Bà-la-môn Verañja thỉnh mời an cư dựa vào Verañjā, thì lúc ấy vùng Verañjā bị nạn đói. "Dubbhikkhā" nghĩa là khó kiếm vật thực (khó khất thực); sự khó kiếm vật thực này xảy ra ngay cả khi mùa màng tươi tốt hay giá cả rất rẻ, nếu con người ở đó không có đức tin, không có lòng tịnh tín, vào buổi sáng hay buổi chiều. Nhưng tại Verañjā, sự việc không phải như vậy, mà là do mất mùa dẫn đến tai họa đói kém; để chỉ ý nghĩa đó, Ngài đã thuyết đoạn: "dvīhitikā" (khó sống). Ở đó, "dvīhitikā" nghĩa là sự xoay xở (īhitikā) vận hành theo hai cách. "Īhita" chính là sự vận hành của tư tưởng theo hai hướng: "Liệu khi đi khất thực chúng ta có được gì không hay không được gì?", "Liệu chúng ta có thể sống sót được không hay không?". Đó là ý nghĩa ở đây.

Hoặc "dvīhitikā" có nghĩa là khó sống; các từ "īhita", "īhā", "iriyana" (sự vận hành), "pavattana" (sự tiếp diễn), "jīvita" (mạng sống) là đồng nghĩa. Do đó, ý nghĩa từ vựng ở đây là: nơi mà mạng sống vận hành một cách khó khăn. "Setaṭṭhikā" (xương trắng): nghĩa là nơi có những khúc xương trắng. Ý nói rằng những người nghèo khổ chết vì không xin được gì suốt cả ngày, xương của họ nằm rải rác khắp nơi với màu trắng như

nấm mục. Cũng có bản đọc là "Setaṭṭikā". Nghĩa của nó là: nơi có căn bệnh trắng (setā aṭṭi). "Aṭṭi" nghĩa là sự đau đớn, bệnh tật. Ở đó, vào thời điểm hoa màu đang trổ đòng, chúng bị hủy hoại bởi căn bệnh trắng làm cho nhựa bị ngắt quãng, không kết hạt, khiến cho bông lúa hay bông lúa mạch trổ ra toàn một màu trắng hếu; do đó gọi là "setaṭṭikā".

"Salākāvuttā": nghĩa là dù đã nỗ lực gieo trồng kỹ lưỡng vào mùa vụ, hoa màu ở đó cũng chỉ còn lại những cọng rơm (salākā); hoặc là họ duy trì mạng sống ở đó bằng thẻ (salākā). Ý nghĩa là gì? Nghe nói tại đó, khi những người mua tìm đến các thương gia bán ngũ cốc, những người mạnh khỏe thường lấn lướt người yếu để mua được ngũ cốc rồi đi. Những người yếu không mua được thì la hét lớn tiếng. Các thương gia ngũ cốc vì muốn "tế độ cho tất cả", nên đã cho người đo lường ngũ cốc ngồi tại kho và cho một vị quản lý ngồi một bên. Những người cần ngũ cốc phải đến gặp vị quản lý. Vị ấy nhận tiền theo thứ tự người đến, rồi viết vào một tấm thẻ (salākā) rằng: "Người tên này được cấp chừng này", họ cầm tấm thẻ đó đến gặp người đo lường và nhận ngũ cốc theo thứ tự đã cấp. Do họ duy trì mạng sống bằng tấm thẻ như vậy nên gọi là "salākā-vuttā".

"Không dễ dàng gì để nuôi sống bằng việc nhặt nhạnh": nghĩa là việc nhặt nhạnh (uñcha) vốn được thực hiện bằng sự nỗ lực, thì không dễ dàng để duy trì mạng sống bằng cách đó. Ý nói rằng việc cầm bát mà các bậc Thánh thực hiện để nhặt nhạnh (khất thực) thì không dễ để nuôi mạng. Nghe nói lúc bấy giờ, dù đi khất thực qua bảy tám ngôi làng ở đó, trong một ngày cũng không tìm đủ vật thực tối thiểu để duy trì mạng sống.

"Vào lúc bấy giờ, các thương gia ngựa từ phương Bắc... Đức Thế Tôn nghe tiếng cối giã": nghĩa là vào thời điểm Đức Thế Tôn đã vào an cư mùa mưa dựa vào Verañjā. Các thương gia ngựa cư trú ở phương Bắc hoặc đến từ phương Bắc nên có tên gọi như vậy; họ mang theo năm trăm con ngựa từ nơi nuôi dưỡng ở phương Bắc, với ý định đi sang quốc gia khác để tìm kiếm lợi nhuận gấp đôi, gấp ba, và đã vào an cư mùa mưa tại Verañjā cùng với năm trăm con ngựa vốn là hàng hóa để bán của mình. Tại sao? Vì tại vùng đó, người ta không thể thực hiện cuộc

hành trình dài suốt bốn tháng mùa mưa. Khi đến nơi, họ đã cho xây dựng các nơi trú ngụ cho mình và các chuồng ngựa tại một địa điểm ngoài thành không bị ngập nước, rồi rào lại xung quanh. Những nơi trú ngụ đó của họ được gọi là "vòng rào ngựa" (assamaṇḍalikā). Do đó nói: "Bởi họ, các phần cám ngựa theo từng đấu được sắp xếp cho các Tỳ-kheo tại các vòng rào ngựa". "Patthapatthapulakaṃ" nghĩa là phần cám (phụ phẩm của lúa mạch) với định lượng mỗi đấu cho mỗi vị Tỳ-kheo. Một "pattha" (đấu) tương đương với một "nāḷi", đủ để một người duy trì mạng sống. Như đã nói: "Một đấu cơm không đủ cho hai người". "Pulaka" là hạt lúa mạch đã được xát vỏ, hấp chín rồi mới mang đi. Nếu để nguyên vỏ thì sâu bọ sẽ đục khoét và không chịu được hành trình dài. Do đó, các thương gia đó đã làm cho lúa mạch chịu được hành trình dài bằng cách xát vỏ rồi mang đi với ý nghĩ: "Nơi nào khó tìm được cỏ cho ngựa ăn, thì đây sẽ là thức ăn cho ngựa".

Nhưng tại sao họ lại sắp xếp phần đó cho các Tỳ-kheo? Trả lời rằng: "Bởi vì họ không phải là những người không có đức tin, không có lòng tịnh tín như những người ở phương Nam; trái lại họ có đức tin, có lòng tịnh tín, là những người tôn thờ Phật, tôn thờ Pháp, tôn thờ Tăng; khi họ vào thành vào buổi sáng vì một công việc nào đó, trong hai ba ngày họ đã nhìn thấy bảy tám vị Tỳ-kheo ăn mặc chỉnh tề, thu thúc oai nghi, đi khất thực khắp thành mà không nhận được gì. Thấy vậy, họ nghĩ rằng: 'Các vị này cư ngụ dựa vào thành này để an cư mùa mưa; nạn đói đang diễn ra, các vị không nhận được gì và cực kỳ mệt mỏi. Chúng ta là những người từ nơi khác đến, không thể chuẩn bị cháo và cơm hằng ngày cho các vị. Nhưng ngựa của chúng ta mỗi sáng và tối đều được ăn cơm hai lần. Vậy chúng ta hãy trích từ phần cơm sáng của mỗi con ngựa một đấu cám cho mỗi vị Tỳ-kheo. Như vậy các vị sẽ không mệt mỏi và ngựa vẫn duy trì được'". Họ đã đến gặp các Tỳ-kheo trình bày ý định này và thỉnh cầu: "Bạch các Ngài, xin các Ngài hãy nhận mỗi vị một đấu cám rồi chế biến cách nào đó để thọ dụng", và họ đã sắp xếp phần cám mỗi đấu hằng ngày. Do đó nói: "Bởi họ, các phần cám ngựa theo từng đấu được sắp xếp cho các Tỳ-kheo tại các vòng rào ngựa".

"Được sắp xếp" nghĩa là được ấn định như một phần ăn định kỳ. Câu

“Các Tỳ-kheo sau khi đắp y vào buổi sáng...”: “pubbaṇhasamayaṃ” nghĩa là vào thời gian phần đầu của ngày. Hoặc “pubbaṇhe samayaṃ” nghĩa là một khoảnh khắc vào buổi sáng. Đây là cách dùng đối cách chỉ sự tiếp diễn thời gian tuyệt đối. “Nivāsetvā” là mặc vào, cần hiểu điều này theo nghĩa thay đổi y mặc trong trú xá. Không phải trước đó họ không mặc y. “Cầm bát và y”: nghĩa là tay cầm bát, thân đắp y và che phủ kín đáo. Dù cầm theo cách nào thì cũng gọi là “ādāya” (cầm lấy), giống như câu “sau khi cầm lấy (samādāya) rồi ra đi”. “Không nhận được miếng ăn”: nghĩa là dù đã đi khắp vùng Verañjā, đừng nói là nhận được cơm, ngay cả một lời nói “xin mời đi nơi khác” họ cũng không nhận được.

“Mang từng đấu cám về tu viện”: nghĩa là nhận lấy từng đấu cám đã có được tại nơi đã đến rồi mang về tu viện. “Giã trong cối rồi thọ dụng”: các vị Trưởng lão không có người làm công (kappiyakāraka) nào để nhận phần đó rồi nấu cháo hay cơm cho các vị. Tự mình nấu nướng thì không phù hợp với tư cách Sa-môn và cũng không được phép. Các vị nghĩ rằng: “Như vậy chúng ta sẽ có lối sống nhẹ nhàng, đồng thời tránh được việc tự mình nấu nướng”, nên cứ tám người hoặc mười người họp lại một chỗ, giã trong cối rồi chia phần của mỗi người, tẩm nước cho mềm rồi thọ dụng. Sau khi thọ dụng như vậy, các vị không lo lắng gì mà thực hiện Sa-môn hạnh. Riêng đối với Đức Thế Tôn, các thương gia ngựa đó dâng một đấu cám cùng với bơ, mật và đường phù hợp. Ngài Đại đức Ānanda mang phần đó đi nghiền trên tảng đá. Những gì được thực hiện bởi người hiền trí và có phước báu thì luôn luôn làm hài lòng. Sau khi nghiền xong, Ngài trộn đều với bơ và các thứ khác rồi dâng lên Đức Thế Tôn. Khi ấy, các thiên thần bỏ thêm tinh chất chư thiên (dibboja) vào. Đức Thế Tôn thọ dụng phần đó. Sau khi thọ dụng, Ngài dành thời gian trong Quả định. Ngài không còn đi khất thực kể từ đó.

Nhưng lúc bấy giờ Ngài Đại đức Ānanda có phải là vị thị giả của Đức Thế Tôn không? Ngài là người phục vụ, nhưng chưa nhận được vị trí thị giả chính thức. Bởi vì trong khoảng hai mươi năm đầu sau khi Đức Thế Tôn thành đạo, không có vị thị giả cố định nào cả. Đôi khi Đại đức Nāgasamāla hầu cận Đức Thế Tôn, đôi khi là Đại đức Nāgita, đôi khi là

Đại đức Meghiya, đôi khi là Đại đức Upavāṇa, đôi khi là Đại đức Sāgata, đôi khi là Sunakkhatta con của dòng họ Licchavi. Họ hầu cận theo ý muốn của mình và khi muốn thì họ rời đi. Đại đức Ānanda khi thấy những vị đó hầu cận thì Ngài không bận tâm, khi họ đi thì Ngài tự mình thực hiện các phận sự hầu hạ. Đức Thế Tôn cũng nghĩ rằng: "Mặc dù người thân ưu tú của Ta chưa nhận được vị trí thị giả, nhưng trong những tình huống như thế này, chính vị này là người phù hợp nhất", nên Ngài đã chấp thuận. Do đó nói: "Ngài Đại đức Ānanda nghiền đấu cám trên tảng đá rồi dâng lên Đức Thế Tôn, Đức Thế Tôn thọ dụng phần đó".

Chẳng phải con người vào thời kỳ nạn đói thường trở nên rất nỗ lực làm các việc phước thiện, dù bản thân không ăn cũng muốn dâng cúng cho các Tỳ-kheo sao? Và vị Bà-la-môn Verañja này đã cực kỳ nỗ lực thỉnh mời Đức Thế Tôn an cư mùa mưa, tại sao vị ấy lại không biết đến cả sự tồn tại của Đức Thế Tôn? Trả lời rằng: là do sự bao vây của Ma vương. Ngay sau khi vị Bà-la-môn Verañja rời khỏi Đức Thế Tôn, Ma vương đã bao vây và làm mê muội toàn bộ thành phố và vùng phụ cận trong vòng một do-tuần – nơi mà người ta có thể đi khất thực trước bữa trưa và trở về – khiến cho tất cả mọi người đều không nhận biết được sự hiện diện của Ngài, rồi Ma vương mới rời đi. Do đó, không một ai, dù là hành động cung kính tối thiểu, nghĩ rằng mình cần phải thực hiện.

Nhưng Đức Thế Tôn chẳng lẽ lại không biết về sự bao vây của Ma vương mà vẫn vào an cư ở đó? Không phải là không biết. Vậy tại sao Ngài không vào an cư tại một trong các nơi như Campā, Sāvatthi, Rājagaha? Đừng nói đến Campā, Sāvatthi hay Rājagaha, ngay cả nếu trong năm đó Đức Thế Tôn có đi đến Bắc Câu-lưu châu hay cõi Trời Ba Mươi Ba để an cư, Ma vương cũng sẽ bao vây nơi đó. Nghe nói trong năm đó, tâm của Ma vương bị vây hãm bởi ác ý cực độ. Nhưng ở đây, Đức Thế Tôn đã thấy được lý do đặc biệt này: "Các thương gia ngựa sẽ hộ trì các Tỳ-kheo". Do đó, Ngài đã vào an cư ngay tại Verañjā.

Nhưng Ma vương không thể bao vây các thương gia sao? Không phải không thể, nhưng họ đã đến sau khi sự bao vây kết thúc. Tại sao sau khi họ quay về, Ma vương không bao vây họ? Vì không thể. Ma vương

không thể gây trở ngại cho vật thực đã được mang đến dâng cúng cho Như Lai, cho vật thực cúng dường định kỳ, hay cho vật thực được dâng cúng bởi lòng tin. Bởi vì có bốn điều không ai có thể gây trở ngại được. Đó là bốn điều nào? Một là các vật dụng thuộc bốn thứ yếu phẩm đã được từ bỏ (để dâng cúng) cho Như Lai, dù là vật thực dâng cúng ngắn gọn hay định kỳ, không ai có thể gây trở ngại. Hai là mạng sống của chư Phật, không ai có thể gây trở ngại. Ba là tám mươi vẻ đẹp phụ hoặc vầng hào quang một sải tay, không ai có thể gây trở ngại; thậm chí hào quang của Mặt Trăng, Mặt Trời, Chư Thiên hay Phạm Thiên khi đến gần vầng hào quang và các vẻ đẹp phụ của Như Lai cũng đều bị mất đi uy lực. Bốn là Nhất Thiết Chủng Trí của chư Phật, không ai có thể gây trở ngại; đối với bốn điều này, không ai có thể làm chướng ngại được. Do đó, cần hiểu rằng Đức Thế Tôn cùng với chúng đệ tử khi ấy đã thọ dụng vật thực mà không bị Ma vương gây trở ngại.

Trong khi thọ dụng như vậy, một ngày nọ "Đức Thế Tôn nghe tiếng cối giã": Đức Thế Tôn nghe tiếng cối phát ra từ sự va chạm của chày khi các Tỳ-kheo đang giã từng đấu cám. Sau đó, đoạn văn bắt đầu bằng "Chư Như Lai dù đã biết..." được nói ra để trình bày câu trả lời cho câu hỏi: "Này Ānanda, tiếng cối giã đó là gì vậy?". Ở đây là phần giải thích tóm tắt: Chư Như Lai dù đã biết, nếu có lý do để hỏi, các Ngài vẫn hỏi. Nhưng nếu không có lý do để hỏi như vậy, dù biết các Ngài cũng không hỏi. Vì chư Phật không bao giờ có sự không biết, nên không nói rằng "dù không biết". "Biết rõ thời gian rồi mới hỏi": nếu là thời điểm phù hợp cho câu hỏi đó, các Ngài biết rõ thời gian đó rồi mới hỏi; nếu không phù hợp, các Ngài cũng biết rõ thời gian đó mà không hỏi. Và khi hỏi như vậy, chư Như Lai chỉ hỏi những gì có lợi ích (atthasaṃhitaṃ), những gì liên quan đến mục đích, liên quan đến nguyên do; các Ngài không hỏi những gì không có lợi ích. Tại sao? Vì đối với những gì không có lợi ích, chư Như Lai đã phá bỏ cây cầu dẫn đến đó. "Cây cầu" ở đây chỉ cho Đạo, nghĩa là bằng chính con đường Đạo mà các lời nói như vậy đã bị tiêu diệt, bị đoạn tuyệt hoàn toàn.

Nay, để trình bày về những lời nói liên quan đến lợi ích mà chư Như Lai thường hỏi, Ngài đã thuyết đoạn bắt đầu bằng: "Vì hai lý do...". Ở đó,

"lý do" (ākāra) là nguyên nhân. "Hoặc để thuyết Pháp": nghĩa là để thuyết một bài kinh liên quan đến sự việc phát sinh, hoặc một câu chuyện Tiền thân (Jātaka) liên quan đến những hành trạng quá khứ. "Hoặc để ban hành học giới cho các đệ tử": nghĩa là thông qua câu hỏi đó, sau khi làm sáng tỏ sự vi phạm của các đệ tử, Ngài sẽ ban hành học giới trọng hoặc khinh, tức là thiết lập điều luật.

Về đoạn "Sau đó, Đức Thế Tôn... trình bày sự việc này": ở đây không có gì cần giải thích thêm. Chính việc trình bày về việc các Tỳ-kheo nhận được từng đấu cám, có lối sống nhẹ nhàng và tránh được việc tự mình nấu nướng đã được đề cập trước đó, nay được gọi là "trình bày sự việc này". "Lành thay, lành thay, này Ānanda": đây là lời Đức Thế Tôn nói để khích lệ Đại đức Ānanda. Sau khi ban lời khen ngợi, Ngài đã chọn một trong hai lý do để thuyết Pháp rằng: "Này Ānanda, bởi các bậc thiện nhân các ông mà chiến thắng đã đạt được; thế hệ sau này sẽ coi thường cơm gạo và thịt". Ý nghĩa ở đây là: Này Ānanda, bởi các bậc thiện nhân các ông mà trong nạn đói, khi vật thực khó tìm, chiến thắng đã đạt được bằng lối sống nhẹ nhàng và sự khổ hạnh này. Chiến thắng điều gì? Nạn đói đã bị chiến thắng, tham ái bị chiến thắng, ác dục bị chiến thắng. Như thế nào? "Vùng Verañjā này bị nạn đói, nhưng xung quanh đây không xa là các làng mạc và thị trấn có mùa màng tươi tốt, thực phẩm dồi dào, dễ kiếm vật thực. Dù vậy, Đức Thế Tôn vẫn chế ngự chúng ta cư ngụ ngay tại đây", ngay cả một ý nghĩ như vậy hay một sự khó chịu nào cũng không hề có nơi bất kỳ một vị Tỳ-kheo nào. Như vậy, nạn đói đã bị chiến thắng, bị khuất phục và bị đặt dưới sự kiểm soát của chính mình.

Tham ái bị chiến thắng như thế nào? "Vùng Verañjā này bị nạn đói, nhưng xung quanh đây không xa là các làng mạc và thị trấn có mùa màng tươi tốt, thực phẩm dồi dào, dễ kiếm vật thực. Nào, chúng ta hãy đi đến đó để thọ dụng", không có một vị Tỳ-kheo nào vì tham ái mà bỏ dở đêm (không an cư) hay vì ý nghĩ "chúng ta sẽ vào an cư muộn tại đó" mà bỏ dở kỳ an cư. Như vậy tham ái bị chiến thắng.

Ác dục bị chiến thắng như thế nào? "Vùng Verañjā này bị nạn đói, và những người này dù chúng ta cư ngụ hai ba tháng cũng chẳng màng gì đến chúng ta. Vậy chúng ta hãy thực hiện việc buôn bán đức độ bằng

cách công bố cho mọi người biết rằng: 'Vị Tỳ-kheo này là người đắc Sơ thiền... vị kia là người đắc Lục thông', cứ như vậy làm sáng tỏ lẫn nhau trước mặt mọi người để nuôi dưỡng cái bụng rồi sau đó mới giữ giới", không có một vị Tỳ-kheo nào khởi lên dục vọng như vậy. Như vậy, ác dục bị chiến thắng, bị khuất phục và bị đặt dưới sự kiểm soát của chính mình.

Còn trong tương lai, thế hệ sau này dù đang ngồi trong tu viện, nhận được vật thực một cách không khó khăn, nhưng vẫn nói rằng: "Gạo này sao sống thế, chín quá thế, nhạt thế, mặn quá thế, không chua thế, chua quá thế, thứ này thì có ích gì", bằng cách đó họ sẽ coi thường, khinh miệt và xem rẻ cơm gạo và thịt. Hoặc nữa, một địa phương không phải lúc nào cũng bị nạn đói. Có lúc đói, có lúc no. Khi vùng đó trở nên sung túc, con người khi ấy vì tịnh tín trước sự thực hành này của các bậc thiện nhân các ông, sẽ nghĩ rằng cần phải dâng cúng cho các Tỳ-kheo nhiều loại phẩm vật từ gạo và cơm thịt, cùng các loại cháo và bánh trái. Dựa vào sự cung đón phát sinh nhờ vào các ông, thế hệ sau này – vốn là những người đồng phạm hạnh của các ông – khi ngồi giữa các ông và thụ hưởng những thứ đó, sẽ nảy sinh lòng coi thường; chính vì lý do đó...

Lòng tịnh tín sẽ được tiếp nối.

Dứt phần luận về tùy hỷ sau bài thuyết pháp.

Sẽ khởi sinh sự kiêu mạn và sự khinh mạn. Như thế nào? Vì sao vật thực chín này lại nhiều thế này? Các ông không có bát hay sao, để có thể bỏ vật sở hữu của mình vào đó rồi đặt xuống?

Dứt phần Thuyết về nạn đói.

## *3.13. Thuyết về sự rống tiếng sư tử của Đại đức Mahāmoggallāna*

* Trong các đoạn như "Atha kho āyasmā mahāmoggallāno" (Lúc bấy giờ, Đại đức Mahāmoggallāna), từ "āyasmā" (Đại đức) là cách gọi thân ái, là danh từ chỉ sự cung kính và tôn trọng bực trưởng thượng.

"Mahāmoggallāno" có nghĩa là bậc vĩ đại nhờ vào sự lớn lao của các công hạnh, và "Moggallāna" là theo dòng họ, nên gọi là Đại đức Mahāmoggallāna. "Etadavocā" nghĩa là đã bạch điều này. Bây giờ, bản chú giải hiển thị lời nói bắt đầu bằng "Etarahi bhante" (Bạch Thế Tôn, hiện nay). Vì sao vị ấy lại bạch như thế? Nghe truyền rằng, vị Trưởng lão sau khi xuất gia vào ngày thứ bảy đã chứng đạt đỉnh cao của Trí tuệ Thinh văn Toàn hảo, và cũng được Đức Bổn Sư đặt vào vị trí tối thắng về thần thông. Vị ấy nương vào đại thần thông của mình mà suy nghĩ rằng: "Verañjā này đang bị nạn đói, các Tỳ-kheo đang mệt mỏi, hay là ta hãy lật ngược mặt đất để các Tỳ-kheo được thọ dụng tinh chất của đất."

Sau đó, vị ấy lại nghĩ: "Nếu ta đang ở gần Thế Tôn mà làm như vậy khi chưa thỉnh cầu Thế Tôn, thì điều đó thật không xứng đáng; việc đó giống như là sự đối kháng với Thế Tôn vậy." Do đó, vì muốn thỉnh cầu nên vị ấy đã đến và bạch với Thế Tôn điều này.

Về cụm từ "Heṭṭhimatalaṃ sampannaṃ" (Mặt dưới của đất thật phong phú): Nghe truyền rằng ở mặt dưới của quả đất có lớp màng đất, tinh chất đất, vảy đất; vị ấy nói ám chỉ đến điều đó. Ở đây, "sampannaṃ" nghĩa là ngọt ngào, là vị ngon ngọt. Giống như trong câu "Tatrassa rukkho sampannaphalo ca upapannaphalo ca" (Ở đó có cây với quả sung mãn và quả chín muồi - MN 2.48), từ "sampanna" nghĩa là quả ngọt; tương tự ở đây, "sampannaṃ" cần được hiểu là vị ngọt và ngon. Cụm từ "Seyyathāpi khuddamadhuṃ anīḷakaṃ" (Giống như mật ong rừng không có tạp chất) là ví dụ được đưa ra để minh họa cho vị ngọt ấy. "Khuddamadhu" là mật do loài ong nhỏ tạo ra. "Anīḷakaṃ" là không có ong, không có nhộng ong, hoàn toàn tinh khiết. Nghe truyền rằng loại mật đó là tối thượng, cao quý nhất, ngon nhất và giàu dưỡng chất nhất trong tất cả các loại mật. Vì thế ngài nói: "Giống như mật ong rừng tinh khiết, vị của nó cũng như vậy."

"Sādhāhaṃ, bhante" nghĩa là: Lành thay, bạch Thế Tôn, con sẽ... Ở đây, "sādhu" là lời thỉnh cầu. Vị Trưởng lão khi thỉnh cầu việc lật ngược mặt đất đã bạch với Thế Tôn như thế. "Parivatteyyaṃ" nghĩa là lật úp lại, làm cho mặt dưới trở thành mặt trên. Vì sao? Vì khi làm như vậy, các Tỳ-kheo sẽ dễ dàng thọ dụng tinh chất đất và vảy đất. Lúc bấy giờ, Đức Thế

Tôn mặc dù không muốn cho phép, nhưng để vị Trưởng lão được rống tiếng sư tử, Ngài đã hỏi: "Này Moggallāna, còn những chúng sinh nương tựa vào đất, ông sẽ làm gì với họ?" Ý Ngài hỏi rằng những chúng sinh nương tựa vào đất tại các làng mạc, thị trấn, khi đất bị lật ngược mà họ không thể đứng vững trong hư không, thì ông sẽ xử lý thế nào, đặt họ ở đâu? Sau đó, vị Trưởng lão hiển thị thần lực tương xứng với vị trí tối thắng mà Thế Tôn đã ban cho, nên đã bạch rằng: "Ekāhaṃ, bhante" (Bạch Thế Tôn, con sẽ dùng một bàn tay...). Nghĩa là: Bạch Thế Tôn, con sẽ biến hóa một bàn tay giống như đại địa này, làm cho nó trở nên như mặt đất. Sau khi làm như vậy, những chúng sinh nương tựa vào đất đang đứng trên lòng bàn tay này, con sẽ di dời họ sang lòng bàn tay thứ hai giống như đang dời chúng sinh từ lòng bàn tay này sang lòng bàn tay kia vậy.

Khi đó, Đức Thế Tôn từ chối lời thỉnh cầu và nói: "Alaṃ moggallāna" (Thôi vừa rồi, này Moggallāna). Ở đây, "alaṃ" là lời từ chối. "Vipallāsampi sattā paṭilabheyyuṃ" nghĩa là chúng sinh có thể rơi vào sự nhận thức sai lầm (điên đảo). Như thế nào? Họ sẽ phân vân: "Đây có phải là đất không, hay không phải là đất?" Hoặc: "Đây có phải làng của ta không, hay là của người khác?" Điều này cũng xảy ra với các thị trấn, quốc độ, ruộng vườn, tu viện. Hoặc giả, đây không hẳn là sự điên đảo nhận thức bình thường, vì cảnh giới thần thông của bậc có thần thông là bất khả tư nghị. Nhưng họ có thể rơi vào sự điên đảo như sau: "Nạn đói này không chỉ có bây giờ, mà tương lai cũng sẽ có. Khi đó, các Tỳ-kheo tìm đâu ra một vị đồng phạm hạnh có đại thần thông như thế này? Những vị đó dù là bậc Dự lưu, Nhất lai, Bất lai, bậc Khô quán giả, bậc đắc Thiền định hay bậc Lậu tận đắc Tuệ phân tích, nhưng do không có thần lực nên vẫn phải đi vào các gia đình để khất thực. Khi đó, loài người sẽ nghĩ rằng: 'Thời Đức Phật, các Tỳ-kheo là những bậc hoàn tất việc thực hành các học giới. Nhờ tu tập các thiện đức, vào thời nạn đói, các vị ấy đã lật ngược mặt đất để thọ dụng tinh chất đất. Nay thì không có ai hoàn tất học giới cả. Nếu có, họ đã làm như thế rồi. Họ không cho chúng ta bất cứ thứ gì, dù chín hay sống để ăn cả'." Như thế, đối với các bậc Thánh nhân, họ sẽ khởi lên sự điên đảo rằng "không có các bậc Thánh". Do sự điên đảo đó mà họ phỉ báng, chỉ trích các bậc Thánh và sẽ

phải sa vào ác đạo. Vì vậy, việc lật ngược mặt đất là không nên.

Sau đó, vị Trưởng lão không nhận được sự chấp thuận cho lời thỉnh cầu này, nên đã thỉnh cầu việc khác: "Sādhu, bhante" (Lành thay, bạch Thế Tôn, con sẽ đưa các Tỳ-kheo đến Bắc Câu-lưu châu...). Thế Tôn cũng từ chối và nói: "Alaṃ moggallāna". Ở đây, dù không nói câu "chúng sinh sẽ rơi vào sự điên đảo", nhưng cần phải hiểu theo cách đã giải thích trước đó; ý nghĩa của nó cũng tương tự như vậy. Nếu Thế Tôn cho phép, vị Trưởng lão sẽ làm gì? Ngài sẽ dùng một bước chân vượt qua đại dương, biến nó trở thành như một con mương nhỏ, rồi mở ra một con đường từ cây Na-lê-ru-pu-chi-man-da hướng về Bắc Câu-lưu châu, lập nên những điểm đi và đến thuận tiện cho các Tỳ-kheo, để các vị ấy có thể đi vào khất thực và đi ra một cách thoải mái như đi vào một ngôi làng hành giới vậy.

Dứt phần Thuyết về sự rống tiếng sư tử của Đại đức Mahāmoggallāna.

## *3.14. Thuyết minh về sự thỉnh cầu ban hành Luật tạng*

* Nay Đại đức Upāli, để hiển thị duyên khởi từ khởi thủy của việc ban hành Luật tạng, đã trình bày sự khởi lên suy xét liên quan đến các học giới của Trưởng lão Sāriputta qua đoạn: "Atha kho āyasmato sāriputtassa" (Lúc bấy giờ, Đại đức Sāriputta...). Trong đó, "rahogatassa" nghĩa là đi vào nơi vắng vẻ. "Paṭisallīnassa" nghĩa là sống ẩn dật, rơi vào trạng thái độc cư. "Katamesānaṃ" nghĩa là trong số các đức Phật quá khứ như Phật Vipassī..., của vị nào. "Ciraṃ assa ṭhiti" hoặc "cirā vā assa ṭhitī" nghĩa là sự tồn tại lâu dài (ciraṭṭhitikaṃ). Các phần còn lại ở đây có ý nghĩa rõ ràng.

Phải chăng vị Trưởng lão không thể tự mình quyết định suy xét này? Xin trả lời: Vừa có thể, vừa không thể. Vị ấy có thể tự quyết định rằng giáo pháp của những đức Phật này không tồn tại lâu dài, giáo pháp của những đức Phật kia tồn tại lâu dài. Tuy nhiên, vị ấy không thể tự xác định rằng vì nguyên nhân này mà không tồn tại lâu dài, vì nguyên nhân kia mà tồn tại lâu dài. Đại đức Mahāpaduma thì nói rằng: "Ngay cả điều này cũng không phải là gánh nặng đối với vị Cận sự Thinh văn tối thắng

đã đạt đến đỉnh cao của mười sáu loại tuệ giác, nhưng khi đang sống cùng một nơi với bậc Chánh Biến Tri, việc tự mình đưa ra quyết định cũng giống như bỏ cái cân đi mà dùng tay để cân vậy; do đó vị ấy đã đến gặp Thế Tôn để hỏi." Sau đó, Thế Tôn đã giải đáp cho vị ấy rằng: "Bhagavato ca sāriputta vipassissa" (Này Sāriputta, của Đức Thế Tôn Vipassī...). Phần đó có ý nghĩa rõ ràng.

* Một lần nữa, vị Trưởng lão hỏi về nguyên nhân qua đoạn: "Ko nu kho, bhante, hetū" (Bạch Thế Tôn, cái gì là nhân...). Ở đây, "Ko nu kho bhante" là câu hỏi về nguyên nhân, có nghĩa là "Bạch Thế Tôn, cái gì vậy". "Hetu" và "paccayo" cả hai đều là danh từ đồng nghĩa chỉ nguyên nhân; bởi vì từ đó mà quả được sinh khởi (hinoti), nên gọi là "hetu". Bởi vì nương vào đó mà quả diễn tiến (eti), nên gọi là "paccayo". Như vậy về mặt ý nghĩa thì là một, nhưng do cách dùng từ ngữ và sự uyển chuyển của văn phong mà cả hai từ này được sử dụng ở nhiều nơi. Các phần còn lại có ý nghĩa rõ ràng.

Bây giờ, để hiển thị nhân và duyên đó, Ngài nói: "Bhagavā ca sāriputta vipassī" (Này Sāriputta, Đức Thế Tôn Vipassī...). Ở đó, cụm từ "kilāsuno ahesuṃ" (các Ngài đã ít nỗ lực) không có nghĩa là sự lười biếng hay giải đãi, vì ở các đức Phật không có sự lười biếng hay sự suy giảm tinh tấn. Bởi lẽ các đức Phật khi thuyết Pháp cho một người, hai người hay cho toàn bộ luân hồi vũ trụ, các Ngài đều thuyết Pháp với cùng một sự nỗ lực như nhau; các Ngài không vì thấy hội chúng ít mà suy giảm tinh tấn, cũng không vì thấy hội chúng đông mà gia tăng tinh tấn. Giống như sư tử chúa, sau bảy ngày đi săn, dù gặp con vật nhỏ hay lớn, nó đều vồ lấy với cùng một tốc độ mãnh liệt. Vì lý do gì? "Để nhuệ khí của ta không bị giảm sút." Cũng vậy, các đức Phật thuyết Pháp cho hội chúng nhỏ hay lớn đều với cùng một sự nỗ lực. Vì lý do gì? "Để sự tôn trọng Chánh Pháp của chúng ta không bị giảm sút." Vì các đức Phật là những bậc trọng Pháp, kính Pháp.

Tuy nhiên, các Ngài đã không thuyết Pháp một cách chi tiết như Đức Thế Tôn của chúng ta, vốn thuyết Pháp rộng rãi như làm đầy đại dương. Vì sao? Vì chúng sinh có ít bụi trong mắt (ít ô nhiễm). Nghe truyền rằng vào thời các Ngài, chúng sinh có tuổi thọ dài và ít ô nhiễm. Họ chỉ nghe

một bài kệ liên quan đến Bốn Sự Thật (Tứ Diệu Đế) là đã chứng ngộ Pháp, do đó các Ngài không thuyết Pháp một cách chi tiết. Cũng vì lý do đó mà các phần Khế kinh (Sutta)... cho đến Phương quảng (Vedalla) của các Ngài rất ít. Về sự khác biệt của Khế kinh và các thể loại khác, đã được giải thích trong phần Thuyết minh về lần Kết tập thứ nhất.

"Apaññattaṃ sāvakānaṃ sikkhāpadaṃ" (Chưa ban hành học giới cho các thinh văn): Vì các thinh văn không có lỗi lầm, nên học giới mang tính chất mệnh lệnh theo các nhóm tội chưa được ban hành tương ứng với các lỗi lầm đó. "Anuddiṭṭhaṃ pātimokkhaṃ" (Chưa tuyên thuyết Giới bổn): Giới bổn mang tính mệnh lệnh chưa được tuyên thuyết mỗi nửa tháng. Các Ngài chỉ tuyên thuyết Giới bổn giáo giới (Ovāda Pātimokkha); và điều đó cũng không phải mỗi nửa tháng. Thật vậy, Đức Thế Tôn Vipassī cứ sáu năm một lần mới tuyên thuyết Giới bổn giáo giới; và chính Ngài tự tuyên thuyết. Các đệ tử của Ngài không tuyên thuyết tại nơi cư ngụ riêng của mình. Trong toàn bộ cõi Diêm-phù-đề, chỉ tại một nơi duy nhất là vườn lộc dã Khema tại kinh đô Bandhumatī, nơi cư ngụ của Đức Thế Tôn Vipassī, toàn thể Tỳ-kheo tăng mới thực hiện lễ Uposatha. Và đó chính là Tăng Uposatha (Saṅghuposatha); không phải Nhóm Uposatha (Gaṇuposatha), không phải Cá nhân Uposatha (Puggaluposatha), không phải Thanh tịnh Uposatha (Pārisuddhiuposatha), cũng không phải Phát nguyện Uposatha (Adhiṭṭhānuposatha).

Nghe truyền rằng khi đó ở Diêm-phù-đề có tám mươi bốn ngàn tu viện. Trong mỗi tu viện có mười ngàn hoặc hai mươi ngàn Tỳ-kheo sinh sống, thậm chí còn đông hơn. Các vị chư thiên thông báo lễ Uposatha sẽ đi đến các nơi và thông báo: "Các ngài ơi, một năm đã trôi qua, hai, ba, bốn, năm năm đã trôi qua, đây là năm thứ sáu; vào ngày rằm sắp tới, các ngài phải đi đến để yết kiến Đức Phật và thực hiện lễ Uposatha! Thời điểm tập hợp của các ngài đã đến." Khi đó, các Tỳ-kheo có thần lực sẽ đi bằng thần lực của mình, những vị khác đi bằng thần lực của chư thiên. Như thế nào? Nghe truyền rằng những Tỳ-kheo đó, dù ở bờ biển phía Đông, Tây, Bắc hay Nam, sau khi hoàn tất các phận sự của người đi xa, cầm lấy bát và y phục, khởi lên ý nghĩ "Ta đi"; ngay khi ý nghĩ khởi lên,

họ đã có mặt tại nơi cử hành lễ Uposatha. Họ đảnh lễ Đức Thế Tôn Vipassī rồi ngồi xuống. Đức Thế Tôn cũng tuyên thuyết Giới bổn giáo giới này cho hội chúng đã ngồi tập hợp:

"Kham nhẫn là khổ hạnh tối thượng;

Các Đức Phật nói Niết-bàn là tối thượng;

Người xuất gia không làm hại kẻ khác;

Bậc Sa-môn không quấy nhiễu người khác.

Không làm mọi điều ác, thành tựu các hạnh lành;

Giữ tâm ý trong sạch, đây là lời chư Phật dạy.

Không phỉ báng, không hãm hại, chế ngự trong Giới bổn;

Ăn uống có tiết độ, trú xứ nơi thanh vắng;

Nỗ lực trong tăng thượng tâm, đây là lời chư Phật dạy." (DN 2.90; Dhp 183-185).

Cũng theo phương thức này, việc tuyên thuyết Giới bổn của các đức Phật khác cũng cần được hiểu như vậy. Thật vậy, tất cả các đức Phật đều có ba bài kệ Giới bổn giáo giới này. Đối với các đức Phật có tuổi thọ dài, các bài kệ này được tuyên thuyết cho đến khi giáo pháp chấm dứt; đối với các đức Phật có tuổi thọ ngắn, chúng chỉ được tuyên thuyết vào thời kỳ đầu của sự chứng ngộ (Sơ Đạo). Kể từ khi các học giới được ban hành, chỉ có Giới bổn mệnh lệnh (Āṇā Pātimokkha) được tuyên thuyết. Và chính các Tỳ-kheo tuyên thuyết điều đó, không phải các đức Phật. Vì vậy, Đức Thế Tôn của chúng ta cũng chỉ tuyên thuyết Giới bổn giáo giới này trong khoảng hai mươi năm đầu của sự chứng ngộ. Thế rồi vào một ngày nọ, khi đang ngồi tại lâu đài của mẹ ngài Migāra ở Đông Viên (Pubbārāma), Ngài đã gọi các Tỳ-kheo: "Này các Tỳ-kheo, từ nay về sau Ta sẽ không thực hiện lễ Uposatha và tuyên thuyết Giới bổn nữa; này các Tỳ-kheo, từ nay chính các ông hãy thực hiện lễ Uposatha và tuyên thuyết Giới bổn. Này các Tỳ-kheo, không có chuyện, không có cơ hội nào

mà Như Lai lại thực hiện lễ Uposatha và tuyên thuyết Giới bổn giữa một hội chúng không thanh tịnh" (Cv. 386). Từ đó về sau, các Tỳ-kheo tuyên thuyết Giới bổn mệnh lệnh. Giới bổn mệnh lệnh này đã không được tuyên thuyết cho những đức Phật kia (Vipassī, Sikhī, Vessabhū). Do đó nói rằng: "Giới bổn chưa được tuyên thuyết."

"Tesaṃ buddhānaṃ" nghĩa là của ba đức Phật ấy (Vipassī và các vị khác). "Antaradhānena" nghĩa là sự biến mất của các uẩn; tức là nói đến sự Niết-bàn. "Buddhānubuddhānaṃ" nghĩa là những bậc giác ngộ theo sau các đức Phật đó, tức là các vị Thinh văn trực tiếp, và do sự biến mất các uẩn của các vị đó. "Ye te pacchimā sāvakā" nghĩa là những vị đệ tử sau cùng đã xuất gia dưới sự chỉ dạy của các vị Thinh văn trực tiếp đó. "Nānānāmā" nghĩa là có nhiều tên gọi khác nhau như "Buddharakkhita, Dhammarakkhita"... "Nānāgottā" nghĩa là có nhiều dòng họ khác nhau như "Gotama, Moggallāna"... "Nānājaccā" nghĩa là có nhiều giai cấp khác nhau như "Sát-đế-lỵ, Bà-la-môn"... "Nānākulā pabbajitā" nghĩa là xuất gia từ nhiều gia đình khác nhau, hoặc theo dòng họ Sát-đế-lỵ..., hoặc theo các gia đình hạ liệt, cao quý, giàu sang hay nghèo hèn.

"Tetaṃ brahmacariyaṃ" (Phạm hạnh đó): Những vị đệ tử sau cùng đó, vì họ không có cùng tên, cùng họ, cùng giai cấp, cùng gia đình xuất gia nên không thể nghĩ rằng "Giáo pháp này là truyền thống, là dòng dõi của chúng ta" để rồi nhận lãnh trách nhiệm bảo vệ Phạm hạnh, duy trì lâu dài Pháp học (Pariyatti). Và những người này không giống như vậy. Do đó, họ quấy nhiễu lẫn nhau, làm những điều trái ngược, buông lơi với ý nghĩ "Vị Trưởng lão kia sẽ biết, vị Trưởng lão này sẽ biết", làm cho Phạm hạnh đó nhanh chóng biến mất, không được kiết tập và bảo vệ. Cụm từ "Seyyathāpi" (Giống như là) dùng để đưa ra một ví dụ cho ý nghĩa đó. "Vikirati" nghĩa là tung vãi. "Vidhamati" nghĩa là đưa đi nơi khác. "Viddhaṃseti" nghĩa là đánh đuổi khỏi vị trí hiện tại. "Yathā taṃ suttena asaṅgahitattā" nghĩa là giống như do không được kết lại bằng sợi dây.

Vì không được nhiếp phục, không được kết nối, không được ràng buộc, nên [Pháp] bị tản mác giống như các bông hoa không được kết nối bằng sợi chỉ thì bị tản mác; đó là ý nghĩa của câu "được nói là bị tản mác như vậy". "Cũng vậy thay" là cách trình bày sự so sánh. "Đã làm cho biến

mất" nghĩa là vì không nhiếp thụ theo các chương (Vagga) hoặc các phần năm mươi bài (Paṇṇāsa), nên bất cứ điều gì họ thích thì họ giữ lấy, còn lại thì họ tiêu hủy và làm cho không còn được thấy nữa.

Chư Thế Tôn ấy đã không mệt mỏi trong việc dùng tâm mình để thấu suốt tâm các đệ tử mà giáo giới; hơn nữa, này Sāriputta, các vị Phật ấy dùng tâm mình thấu suốt và xác định tâm của các đệ tử rồi mới giáo giới mà không mệt mỏi, sau khi biết tâm của người khác, các Ngài nhìn thấy sự giáo huấn không phải là gánh nặng, không phải là sự hý luận. Đoạn văn bắt đầu bằng "Chuyện đã từng xảy ra, này Sāriputta" được thuyết lên để làm sáng tỏ trạng thái không mệt mỏi của các Ngài. "Trong nơi kinh hãi" nghĩa là trong nơi đáng sợ, nơi gây ra sự khiếp nhược. "Hãy tư duy như thế này" nghĩa là hãy tư duy ba loại tư duy như Ly dục tư duy. "Chớ tư duy như thế này" nghĩa là chớ tư duy ba loại bất thiện tư duy như Dục tư duy. "Hãy tác ý như thế này" nghĩa là hãy tác ý rằng "vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh". "Chớ tác ý như thế này" nghĩa là chớ tác ý rằng "thường, lạc, ngã, tịnh". "Hãy đoạn tận điều này" nghĩa là hãy đoạn tận bất thiện. "Hãy thành tựu điều này mà an trú" nghĩa là hãy thành tựu thiện pháp, sau khi đạt được và làm cho viên mãn thì hãy an trú.

Tâm của họ đã giải thoát khỏi các lậu hoặc vì không còn chấp thủ, nghĩa là giải thoát do không nắm giữ. Vì tâm của họ giải thoát khỏi những lậu hoặc nào, họ không nắm giữ những lậu hoặc đó rồi mới giải thoát. Nhưng do sự diệt tận bằng cách không cho phát sinh nên họ giải thoát mà không nắm giữ. Vì thế mới nói: "Tâm của họ đã giải thoát khỏi các lậu hoặc vì không còn chấp thủ". Tất cả các vị ấy sau khi chứng đắc quả A-la-hán, tâm đều nở rộ như đầm sen được ánh sáng mặt trời chạm đến. Trong câu "Tại đó, này Sāriputta, trong sự kinh hãi của khu rừng kinh hãi ấy xảy ra", từ "tại đó" (tatra) ám chỉ đến lời nói trước; "sudaṃ" là một hư từ dùng để làm đầy câu; "Sāriputta" là lời gọi. Đây là sự kết nối ý nghĩa: "tại đó" là điều đã được nói "trong một khu rừng kinh hãi nào đó", tại khu rừng được gọi là kinh hãi ấy, trong trạng thái kinh hãi của khu rừng kinh hãi ấy xảy ra, nghĩa là trong hành động gây kinh hãi xảy ra. Điều gì xảy ra? Chính là điều này xảy ra: Bất cứ ai chưa ly tham...

(cho đến)... dựng tóc gáy.

Hoặc giả, "tatra" là ở cách (locative) mang nghĩa sở hữu. "Su" là một hư từ; giống như trong câu "Các bậc tôn giả sa-môn bà-la-môn ấy tên là gì?". "Idaṃ" là lời chỉ dẫn làm cho ý nghĩa định hướng trở nên hiển lộ như trước mắt. "Su" và "idaṃ" kết hợp thành "sudaṃ", cần biết rằng có sự lược bỏ nguyên âm 'i' do phép nối (sandhi). Giống như trong các từ "nhãn quyền", "nữ quyền", "vị tri đương tri quyền", hoặc như trong câu "vật gì là tài sản ở đây". Đây là sự kết nối ý nghĩa: Này Sāriputta, trong trạng thái kinh hãi của khu rừng kinh hãi ấy, điều này xảy ra. "Trong trạng thái kinh hãi" (bhiṃsanakatasmmiṃ) nghĩa là trong bản chất kinh hãi. Cần thấy rằng có sự lược bỏ một chữ 't'. Hoặc văn bản ghi là "bhiṃsanakattasmiṃ". Hoặc khi đáng lẽ phải nói là "bhiṃsanakatāya" thì lại có sự hoán đổi về giới tính từ vựng. Từ ở cách này mang nghĩa nguyên nhân, do đó cần hiểu sự liên kết như sau: Trong trạng thái kinh hãi điều này xảy ra; do duyên là trạng thái kinh hãi, do nhân là trạng thái kinh hãi, do điều kiện là trạng thái kinh hãi mà điều này xảy ra. Bất cứ ai chưa ly tham đi vào khu rừng ấy, thì phần lớn tóc gáy dựng ngược lên, nghĩa là rất nhiều lông tóc dựng đứng lên, hướng lên trên như những mũi kim hay như những chiếc gai, còn một số ít thì không dựng đứng. Hoặc là lông tóc của rất nhiều chúng sinh dựng đứng lên. Còn đối với một ít người cực kỳ dũng cảm thì không dựng đứng.

Tiếp theo là phần kết luận bắt đầu với "Này Sāriputta, đây là nhân". Những phần không được giải thích ở giữa là vì ý nghĩa đã hiển nhiên. Do đó, cần hiểu theo đúng thứ tự của kinh văn (Pāḷi). Còn về điều được nói rằng "không tồn tại lâu dài", cần biết rằng điều đó được nói dựa trên các thế hệ người. Về số năm, thọ mạng của Đức Thế Tôn Vipassī là tám mươi ngàn năm, và của các đệ tử trực tiếp của Ngài cũng tương đương như thế. Như vậy, vị đệ tử cuối cùng của Ngài, nếu tính gộp lại thì Phạm hạnh đã tồn tại khoảng một trăm sáu mươi ngàn năm. Nhưng xét theo các thế hệ người, qua sự truyền thừa của các thế hệ, nó chỉ tồn tại qua hai thế hệ người. Vì thế mới nói là "không tồn tại lâu dài". Thọ mạng của Đức Thế Tôn Sikhī là bảy mươi ngàn năm. Của các đệ tử trực tiếp cũng tương đương như thế. Thọ mạng của Đức Thế Tôn Vessabhū là sáu

mươi ngàn năm. Của các đệ tử trực tiếp cũng tương đương như thế. Như vậy, tính cả những vị đệ tử sau cùng của các Ngài, Phạm hạnh đã tồn tại hơn một trăm bốn mươi ngàn năm và một trăm hai mươi ngàn năm. Nhưng xét theo các thế hệ người, qua sự truyền thừa của các thế hệ, nó chỉ tồn tại đúng hai thế hệ người cho mỗi vị Phật. Vì thế mới nói là "không tồn tại lâu dài".

* Như vậy, sau khi nghe về nguyên nhân khiến Phạm hạnh của ba vị Phật không tồn tại lâu dài, Tôn giả Sāriputta muốn nghe về nguyên nhân khiến Phạm hạnh của ba vị Phật khác tồn tại lâu dài, nên đã hỏi lại Đức Thế Tôn bằng cách thức bắt đầu với câu: "Bạch Thế Tôn, do nhân gì?". Đức Thế Tôn đã giải đáp cho vị ấy. Tất cả điều đó cần được hiểu theo phương diện đối lập với những gì đã nói. Ngay cả trong sự tồn tại lâu dài ở đây, cần hiểu sự tồn tại lâu dài của các vị Phật đó theo cả hai cách: từ thọ mạng và từ các thế hệ người. Thọ mạng của Đức Thế Tôn Kakusandha là bốn mươi ngàn năm, của Đức Thế Tôn Koṇāgamana là ba mươi ngàn năm, của Đức Thế Tôn Kassapa là hai mươi ngàn năm; thọ mạng của các đệ tử trực tiếp của các Ngài cũng tương đương như thế. Và nhiều thế hệ đệ tử của các Ngài đã duy trì Phạm hạnh theo sự truyền thừa. Như vậy, Phạm hạnh của các Ngài tồn tại lâu dài theo cả hai phương diện: từ thọ mạng và từ các thế hệ đệ tử.

Còn đối với Đức Thế Tôn của chúng ta, đáng lẽ Ngài phải xuất hiện vào thời kỳ thọ mạng mười ngàn năm, bằng một nửa thọ mạng thời Đức Phật Kassapa. Nếu không đạt đến lúc đó, thì đáng lẽ Ngài phải xuất hiện vào thời kỳ thọ mạng năm ngàn năm, một ngàn năm, hoặc thậm chí năm trăm năm. Tuy nhiên, vì trí tuệ của Ngài khi đang tìm cầu, tầm cầu các pháp tác thành Phật đạo, khi làm cho trí tuệ chín muồi và được ấp ủ, đã đạt đến sự chín muồi vào thời kỳ thọ mạng một trăm năm. Vì thế, Ngài đã xuất hiện vào thời kỳ thọ mạng cực kỳ ngắn ngủi. Do đó, Phạm hạnh của Ngài tuy tồn tại lâu dài theo sự truyền thừa của các thế hệ đệ tử, nhưng xét theo số năm của thọ mạng thì đáng gọi là không tồn tại lâu dài.

* Về câu "Sau đó, Tôn giả Sāriputta", sự liên kết là gì? Sau khi nghe về nguyên nhân khiến Phạm hạnh của ba vị Phật tồn tại lâu dài là do sự ban

hành học giới, Tôn giả Sāriputta đi đến kết luận rằng chính sự ban hành học giới là nhân cho sự tồn tại lâu dài, và vì muốn Phạm hạnh của Đức Thế Tôn cũng được tồn tại lâu dài, nên Tôn giả đã thỉnh cầu Đức Thế Tôn ban hành học giới. Đoạn văn "Sau đó, Tôn giả Sāriputta từ chỗ ngồi đứng dậy... (cho đến)... tồn tại lâu dài" được thuyết lên để hiển thị cách thức thỉnh cầu ấy. Trong đó, "trường cửu" (addhaniyaṃ) nghĩa là chịu đựng được thời gian; tức là nói đến sự lâu dài. Những phần còn lại ý nghĩa đã hiển nhiên.

Sau đó, Đức Thế Tôn, để tuyên bố rằng "đây chưa phải là lúc ban hành học giới", đã nói đoạn văn bắt đầu với: "Hãy chờ đã, này Sāriputta". Trong đó, "Hãy chờ đã" (āgamehi tvaṃ) nghĩa là hãy khoan đã, hãy nhẫn nại thêm một chút. Lời này được nói hai lần là vì sự trân trọng. Qua đó, Đức Thế Tôn bác bỏ việc ban hành học giới thuộc về phạm vi của các đệ tử và làm sáng tỏ rằng "việc ban hành học giới chỉ là phạm vi của chư Phật" bằng cách nói: "Chỉ có Như Lai...". Và từ "ở đó" (tattha) là từ ở cách ám chỉ đến sự thỉnh cầu ban hành học giới. Sự liên kết ở đây là: về điều đã được nói "nên ban hành học giới", thì ở đó, về việc ban hành học giới ấy, chỉ có Như Lai mới biết rõ thời điểm. Sau khi nói như vậy, để chỉ ra thời điểm chưa thích hợp, Ngài nói: "Chưa phải lúc, này Sāriputta".

Trong đó, "nơi trú ngụ của các lậu hoặc" (āsavaṭṭhānīyā) là những pháp mà các lậu hoặc trú ngụ trong đó. Ý nghĩa là những pháp mà trong đó hiện hữu các khổ lậu và phiền não lậu thuộc về hiện tại và vị lai, như là sự chỉ trích của người khác, sự hối hận, sự hình phạt, sự giam cầm, v.v., và cả các lậu hoặc là những sự khổ biệt thù trong ác đạo, bởi vì chúng là nguyên nhân của những điều ấy. Sự liên kết ở đây là: Chừng nào những pháp vi phạm thuộc nơi trú ngụ của các lậu hoặc ấy chưa xuất hiện trong Tăng chúng, thì chừng đó Bậc Đạo Sư chưa ban hành học giới cho các đệ tử. Vì nếu ban hành, thì sẽ không tránh khỏi sự chỉ trích, sự công kích và lỗi lầm bị chê trách từ người khác.

Tại sao vậy? Vì nếu ban hành, Ngài sẽ phải ban hành tất cả bắt đầu bằng "Vị Tỳ-kheo nào hành dâm dục pháp...". Khi chưa thấy lỗi vi phạm mà đã biết về học giới này, những người khác sẽ thực hiện sự chỉ trích, sự công

kích và sự chê trách như sau: "Làm sao mà Sa-môn Gotama lại có thể dùng bấy nhiêu học giới để bao vây Tăng chúng Tỳ-kheo vốn là những người đi theo và vâng lời mình, lại còn ban hành cả tội Trục xuất (Pārājika)? Chẳng phải những thiện nam tử này đã từ bỏ khối tài sản lớn và quyến thuộc lớn, từ bỏ cả vương quốc trong tầm tay để xuất gia, họ biết đủ với việc chỉ có ăn và mặc, có lòng tôn kính sâu sắc đối với sự học tập, sống không màng đến thân và mạng sống đó sao! Trong số họ, ai lại đi hành dâm là miếng mồi của thế gian, hoặc lấy đồ của người khác, hoặc cắt đứt mạng sống yêu dấu và ngọt ngào của người khác, hoặc nuôi mạng bằng cách nói về những phẩm hạnh không có thật! Chẳng phải ngay cả khi tội Trục xuất chưa được ban hành, điều đó cũng đã được làm sáng tỏ qua chính sự tóm lược của việc xuất gia rồi sao!". Và chúng sinh sẽ không biết đến sức mạnh và năng lực của Như Lai. Học giới đã được ban hành cũng có thể bị lung lay, không đứng vững ở vị trí thích hợp. Ví như một thầy thuốc không khéo léo, gọi một người chưa phát sinh mụn nhọt đến và nói: "Này ông, tại vùng thân thể này của ông, một cái nhọt lớn sẽ phát sinh và gây ra tai họa, hãy để tôi chữa trị nó trước đi", khi được trả lời: "Thưa thầy, vậy thầy hãy chữa trị nó đi", ông ta liền mổ xẻ vùng thân thể không bệnh tật, làm chảy máu, rồi dùng thuốc bôi, băng bó và rửa sạch để làm cho vùng đó liền da, rồi nói với người kia: "Tôi đã chữa trị căn bệnh lớn cho ông, hãy trả công cho tôi". Người kia sẽ chỉ trích, công kích và chê trách rằng: "Tên thầy thuốc ngu ngốc này nói gì vậy? Hắn đã chữa trị căn bệnh nào cho ta? Chẳng phải hắn chỉ gây đau đớn cho ta và làm ta mất máu đó sao!", và người ấy không biết đến công đức của thầy thuốc. Cũng vậy, nếu khi lỗi vi phạm chưa phát sinh mà Bậc Đạo Sư đã ban hành học giới cho các đệ tử, thì Ngài sẽ không tránh khỏi sự chỉ trích của người khác, chúng sinh cũng không biết đến sức mạnh hay năng lực của Ngài, và học giới đã ban hành cũng sẽ bị lung lay, không đứng vững ở vị trí thích hợp. Vì thế mới nói: "Này Sāriputta, chưa phải lúc Bậc Đạo Sư... (cho đến)... chưa xuất hiện".

Sau khi chỉ ra thời điểm không thích hợp như vậy, để chỉ ra thời điểm thích hợp, Ngài nói: "Và khi nào, này Sāriputta...". Trong đó, "khi nào" (yato) nghĩa là vào lúc nào, tại thời điểm nào. Những phần còn lại cần

được hiểu theo cách đã nói. Hoặc đây là ý nghĩa tóm lược: Vào thời điểm nào các lỗi vi phạm được gọi là "các pháp là nơi trú ngụ của các lậu hoặc" xuất hiện trong Tăng chúng, khi ấy Bậc Đạo Sư ban hành học giới cho các đệ tử, thuyết tụng Giới bổn (Pātimokkha). Tại sao? Để ngăn chặn chính những lỗi vi phạm được gọi là "các pháp là nơi trú ngụ của các lậu hoặc" ấy. Khi ban hành như vậy, giống như một thầy thuốc khéo léo chữa trị cái nhọt đã phát sinh bằng cách mổ xẻ, bôi thuốc, băng bó, rửa sạch, v.v., làm cho căn bệnh thuyên giảm và liền da, thì không bị sự chỉ trích, lại được mọi người biết đến năng lực trong nghề nghiệp của mình và nhận được sự tôn kính; cũng vậy, Đức Thế Tôn không bị sự chỉ trích, lại được mọi người biết đến năng lực trong phạm vi của bậc Toàn Giác và nhận được sự tôn kính. Và học giới ấy của Ngài không bị lung lay, đứng vững ở vị trí thích hợp.

Sau khi nói về việc các pháp là nơi trú ngụ của các lậu hoặc chưa phát sinh là thời điểm không nên ban hành học giới và việc chúng phát sinh là thời điểm nên ban hành, bây giờ để chỉ ra thời điểm không phát sinh và thời điểm phát sinh của các pháp ấy, Ngài nói: "Này Sāriputta, ở đây có một số...". Trong đó, những từ có ý nghĩa hiển nhiên cần hiểu theo kinh văn. Còn đây là sự giải thích những từ chưa hiển nhiên: Những người biết rõ các đêm được gọi là bậc Trưởng lão (rattaññū), nghĩa là họ biết rõ nhiều đêm kể từ ngày họ xuất gia, tức là những người đã xuất gia lâu ngày. Sự to lớn do các vị Trưởng lão gọi là Trưởng lão đại tính (rattaññumahattaṃ); nghĩa là trạng thái to lớn do có nhiều người xuất gia lâu ngày. Ở đó, cần biết rằng khi Tăng chúng đạt đến sự to lớn về bậc Trưởng lão, học giới đã được ban hành liên quan đến Tôn giả Upasena Vangantaputta. Vị Tôn giả ấy thấy những vị Tỳ-kheo chưa đủ mười hạ lạp mà đã cho thọ cụ túc giới, nên khi mình mới được một hạ lạp đã cho người đồng trú thọ cụ túc giới. Khi ấy Đức Thế Tôn ban hành học giới: "Này các Tỳ-kheo, vị chưa đủ mười hạ lạp không được cho thọ cụ túc giới. Vị nào cho thọ cụ túc giới thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa)". Khi học giới đã được ban hành như vậy, các Tỳ-kheo lại nghĩ "chúng ta đã có mười hạ lạp, chúng ta đã có mười hạ lạp" nhưng lại là người ngu ngốc, không thông thạo, nên vẫn cho thọ cụ túc giới. Thế nên Đức Thế Tôn ban hành thêm học giới khác: "Này các Tỳ-kheo, vị ngu ngốc, không

thông thạo không được cho thọ cụ túc giới. Vị nào cho thọ cụ túc giới thì phạm tội Tác ác. Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép vị Tỳ-kheo thông thạo, có năng lực, đã có mười hạ lạp hoặc hơn mười hạ lạp được cho thọ cụ túc giới". Như vậy, vào lúc đạt đến sự to lớn về bậc Trưởng lão, hai học giới đã được ban hành.

Sự to lớn về quảng đại (vepullamahattanti) nghĩa là sự to lớn do tính chất quảng đại. Chừng nào Tăng chúng chưa đạt đến sự to lớn về quảng đại qua các bậc Trưởng lão, tân tỳ-kheo và tỳ-kheo trung đẳng, thì chừng đó các trú xứ vẫn còn đủ dùng. Một số pháp là nơi trú ngụ của lậu hoặc không phát sinh trong giáo pháp. Nhưng khi đạt đến sự to lớn về quảng đại, chúng sẽ phát sinh. Khi ấy Bậc Đạo Sư ban hành học giới cho các đệ tử. Ở đó, các học giới được ban hành khi Tăng chúng đạt đến sự to lớn về quảng đại cần được hiểu theo cách thức này: "Vị Tỳ-kheo nào nằm chung với người chưa thọ cụ túc giới quá hai hoặc ba đêm, phạm tội Ưng đối trị (Pācittiya)"; "Vị Tỳ-kheo-ni nào cho thọ cụ túc giới mỗi năm, phạm tội Ưng đối trị"; "Vị Tỳ-kheo-ni nào trong một năm cho hai người thọ cụ túc giới, phạm tội Ưng đối trị".

Sự to lớn về lợi dưỡng (lābhaggamahattaṃ) nghĩa là sự to lớn tột đỉnh của lợi dưỡng; nghĩa là đạt đến trạng thái to lớn tột đỉnh, cao nhất của lợi dưỡng. Hoặc là đạt đến sự tối thượng và to lớn bằng lợi dưỡng. Chừng nào Tăng chúng chưa đạt đến sự to lớn về lợi dưỡng, thì chừng đó các pháp là nơi trú ngụ của lậu hoặc do duyên lợi dưỡng không phát sinh. Nhưng khi đã đạt đến thì chúng phát sinh, khi ấy Bậc Đạo Sư ban hành học giới cho các đệ tử: "Vị Tỳ-kheo nào tự tay đưa vật thực loại cứng hay loại mềm cho du sĩ nam hoặc du sĩ nữ không mặc y, phạm tội Ưng đối trị". Học giới này được ban hành khi Tăng chúng đạt đến sự to lớn về lợi dưỡng.

Sự to lớn về đa văn (bāhusaccamahattaṃ) nghĩa là trạng thái to lớn của sự đa văn. Chừng nào Tăng chúng chưa đạt đến sự to lớn về đa văn, thì chừng đó các pháp là nơi trú ngụ của lậu hoặc không phát sinh. Nhưng khi đạt đến sự to lớn về đa văn, do vì có những hạng người sau khi học thuộc một bộ kinh, hai bộ kinh... cho đến năm bộ kinh, lại trồi lên một cách không đúng đắn, trộn lẫn các ý nghĩa với nhau rồi trình bày giáo

pháp của Bậc Đạo Sư là phi pháp, phi luật. Khi ấy Bậc Đạo Sư ban hành học giới theo cách thức: "Vị Tỳ-kheo nào nói như sau: Tôi hiểu pháp do Đức Thế Tôn thuyết... (cho đến)... Nếu vị Sa-di cũng nói như vậy...", v.v.

Như vậy, sau khi chỉ ra thời điểm không phát sinh và thời điểm phát sinh của các pháp là nơi trú ngụ của các lậu hoặc, để chỉ ra rằng vào thời điểm ấy tất cả các pháp đó đều không hiện hữu, Ngài nói: "Này Sāriputta, vì [Tăng chúng] không có ung nhọt". Trong đó, "không ung nhọt" (nirabbudo) nghĩa là lìa khỏi ung nhọt; "ung nhọt" được gọi là kẻ trộm, ý nghĩa là không có kẻ trộm. Trong ý nghĩa này, "kẻ trộm" được hiểu chính là những người ác giới. Vì họ không phải sa-môn mà tự xưng là sa-môn để trộm lấy các vật dụng của người khác. Do đó, "không ung nhọt" nghĩa là không có kẻ trộm, không có người ác giới. "Không có tai ương" (nirādīnavo) nghĩa là không có tai họa, không có sự cố; tức là nói rằng không có tai ương của ác giới, v.v. "Đã lìa bỏ những vết đen" (apagatakāḷako); "vết đen" được gọi chính là những người ác giới; vì họ dù có màu da như vàng nhưng vì kết hợp với các pháp đen tối nên cần biết họ là những "vết đen". Do sự không hiện hữu của những người ấy nên gọi là "đã lìa bỏ những vết đen". Cũng có văn bản ghi là "apahatakāḷako". "Thuần khiết" nghĩa là vì đã lìa bỏ những vết đen nên trở nên trong sạch, thanh tịnh, rạng rỡ. "Trú vững trong tinh tủy" (sāre patiṭṭhito); "tinh tủy" được gọi là các công đức giới, định, tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến, vì trú vững trong tinh tủy ấy nên gọi là trú vững trong tinh tủy.

Sau khi nói về trạng thái trú vững trong tinh tủy như vậy, để chỉ ra rằng trạng thái trú vững trong tinh tủy ấy cần được hiểu như sau, Ngài nói: "Trong số này, này Sāriputta...". Đây là sự giải thích tóm lược: Năm trăm vị Tỳ-kheo đã nhập hạ tại Verañjā này, vị Tỳ-kheo nào xét về công đức là vị cuối cùng, có công đức ít nhất trong số họ, thì vị ấy là bậc Dự lưu. "Bậc Dự lưu" (sotāpanno) nghĩa là vị đã đi vào dòng; và "dòng" là tên gọi của Đạo. "Bậc Dự lưu" là tên gọi của người thành tựu Đạo ấy. Như có nói rằng:

"Này Sāriputta, 'dòng, dòng' được nói như vậy; này Sāriputta, cái gì là dòng? Bạch Thế Tôn, chính là Thánh đạo tám ngành này, tức là: Chánh

tri kiến... (cho đến)... Chánh định". "'Bậc Dự lưu, bậc Dự lưu' được nói như vậy; này Sāriputta, cái gì là bậc Dự lưu? Bạch Thế Tôn, vị nào thành tựu Thánh đạo tám ngành này, vị ấy được gọi là bậc Dự lưu. Vị ấy là tôn giả có tên như thế này, có dòng họ như thế này". Ở đây, tên của Quả được đặt cho Đạo. Do đó, "bậc Dự lưu" cần được hiểu là vị đang trú trong Quả.

"Không còn bị rơi vào đọa xứ" (avinipātadhammo) nghĩa là "vinipāteti" là rơi xuống; vị ấy không có bản chất rơi xuống nên gọi là không còn bị rơi vào đọa xứ, tức là nói rằng vị ấy không có bản chất tự làm mình rơi vào các ác đạo. Tại sao? Vì các pháp đưa đến ác đạo đã được đoạn tận hoàn toàn. Hoặc "vinipatana" là sự rơi xuống, vị ấy không có bản chất rơi xuống nên gọi là không còn bị rơi vào đọa xứ, tức là nói rằng bản chất rơi vào các ác đạo của vị ấy không còn nữa. "Chắc chắn" (niyato) nghĩa là đã được xác định bởi Đạo vốn là sự xác định chân chính. "Hướng thượng đến giác ngộ" (sambodhiparāyaṇo) nghĩa là vị ấy có sự giác ngộ là nơi đến tối thượng, là cứu cánh tối hậu. Ý nghĩa là vị ấy chắc chắn sẽ đạt đến ba tầng Đạo phía trên. Tại sao? Vì đã đạt được tầng Đạo thứ nhất.

Kết thúc phần đàm luận về sự thỉnh cầu ban hành Luật tạng.

## *3.15. Đàm luận về Truyền thống của chư Phật*

* Như vậy, sau khi đã thuyết phục được vị Pháp tướng quân, trải qua kỳ nhập hạ tại Verañjā, sau khi đã làm lễ Tự tứ vào ngày Đại Tự tứ khi mãn hạ, Đức Thế Tôn gọi Tôn giả Ānanda. "Gọi" nghĩa là kêu lên, nói lên, báo cho biết. Như thế nào? "Này Ānanda, đây là truyền thống..." vân vân. "Truyền thống" (āciṇṇaṃ) là hành vi, là bổn phận, là sự phù hợp pháp. Truyền thống ấy có hai loại: Truyền thống của chư Phật và Truyền thống của các đệ tử. Truyền thống của chư Phật là gì? Đây là một điều trước tiên: Những người đã thỉnh mời các Ngài nhập hạ, nếu không báo trước, không xin phép họ thì các Ngài không khởi hành đi du hành trong các địa phương. Còn các đệ tử thì có thể báo trước hoặc không báo trước mà khởi hành tùy theo ý thích.

Một truyền thống khác của chư Phật: Sau khi mãn hạ và Tự tứ, các Ngài

nhất định sẽ khởi hành đi du hành trong các địa phương để nhiếp hóa nhân dân. Khi đang du hành trong các địa phương, các Ngài du hành trong một trong ba vòng địa bàn: vòng địa bàn lớn, vòng địa bàn trung bình, hoặc vòng địa bàn nhỏ. Trong đó, vòng địa bàn lớn rộng chín trăm do-tuần, vòng địa bàn trung bình rộng sáu trăm do-tuần, vòng địa bàn nhỏ rộng ba trăm do-tuần. Khi các Ngài muốn du hành trong vòng địa bàn lớn, các Ngài làm lễ Tự tứ vào ngày Đại Tự tứ, rồi vào ngày mồng một (sau ngày rằm), các Ngài khởi hành cùng với đại chúng Tỳ-kheo bao quanh, nhiếp hóa đại chúng ở các làng mạc, thị trấn bằng cách thọ nhận vật thí và làm tăng trưởng thiện pháp đưa đến sự luân chuyển (vivaṭṭa) bằng cách ban cho Pháp bảo, và kết thúc chuyến du hành trong chín tháng. Nhưng nếu trong thời gian nhập hạ, sự an chỉ và quán chiếu của các Tỳ-kheo còn non yếu, các Ngài không làm lễ Đại Tự tứ mà chỉ làm lễ Tự tứ tóm lược, rồi làm lễ Tự tứ vào ngày rằm tháng Kattika, và vào ngày mồng một tháng Māgasira mới khởi hành cùng đại chúng Tỳ-kheo bao quanh, kết thúc chuyến du hành trong vòng địa bàn trung bình trong tám tháng theo cách thức đã nói. Còn nếu các chúng sinh cần được hóa độ của các Ngài sau khi mãn hạ vẫn chưa chín muồi căn tính, các Ngài chờ đợi sự chín muồi căn tính của họ, nên trú tại chính nơi đó thêm cả tháng Māgasira, rồi vào ngày mồng một tháng Phussa mới khởi hành cùng đại chúng Tỳ-kheo bao quanh, kết thúc chuyến du hành trong vòng địa bàn nhỏ trong bảy tháng theo cách thức đã nói. Và khi đang đi bất cứ đâu trong các vòng địa bàn ấy, các Ngài làm cho các chúng sinh ấy lìa khỏi phiền não, đưa họ vào các quả vị như Dự lưu quả, các Ngài du hành giống như đang hái các loài hoa khác nhau tùy theo căn tính của người cần được hóa độ.

Một truyền thống khác nữa của chư Phật: Hằng ngày vào lúc rạng đông, các Ngài nhập vào Quả định lấy Niết-bàn tịch tĩnh lạc làm đối tượng, sau khi xuất khỏi Quả định, hằng ngày các Ngài nhập vào Đại bi định, sau khi xuất khỏi đó, các Ngài quan sát các chúng sinh có khả năng giác ngộ trong mười ngàn thế giới.

Một truyền thống khác nữa của chư Phật: Trước tiên là thực hiện sự tiếp đón niềm nở với các vị khách tăng, thuyết pháp tùy theo sự việc xảy

ra, và ban hành học giới khi có lỗi lầm phát sinh; đây là truyền thống của chư Phật.

Truyền thống của các đệ tử là gì? Vào thời Đức Phật Thế Tôn, có sự vân tập hai lần: trước khi nhập hạ để thọ nhận đề mục thiền định, và sau khi mãn hạ để trình báo về những công đức đã đạt được và để thọ nhận đề mục thiền định cấp cao hơn. Đây là truyền thống của các đệ tử. Ở đây, khi hiển thị truyền thống của chư Phật, Ngài nói: "Này Ānanda, đây là truyền thống của các bậc Như Lai".

"Chúng ta hãy đi" (āyāmāti) nghĩa là hãy đến, chúng ta đi. "Chúng ta sẽ báo trước" nghĩa là chúng ta sẽ xin phép để đi du hành. "Thưa vâng" (evanti) là một từ dùng trong ý nghĩa chấp thuận. "Bạch Thế Tôn" là lời gọi bày tỏ sự tôn kính; cũng có thể gọi là lời đáp lại Bậc Đạo Sư. "Đáp lời Đức Thế Tôn" nghĩa là nghe theo lời của Đức Thế Tôn, hướng về phía Ngài mà nghe và chấp thuận. Với lời này, ý nói là vị ấy đã tiếp nhận.

"Sau đó, Đức Thế Tôn đắp y", ở đây không nói là vào buổi sáng hay buổi chiều. Tuy nhiên, Đức Thế Tôn sau khi hoàn tất việc thọ thực, trải qua buổi trưa, đã để Tôn giả Ānanda làm vị thị giả đi sau, bắt đầu từ cổng thành, Ngài làm rực sáng các con phố bằng những tia sáng vàng óng ả và đi đến trú xá của bà-la-môn Verañja. Ngay khi thấy Đức Thế Tôn đứng ở cổng nhà, những người hầu cận đã báo tin. Vị bà-la-môn lấy lại chánh niệm, khởi lòng kinh cảm, vội vàng đứng dậy, sắp đặt chỗ ngồi cao quý, đi ra đón Đức Thế Tôn và nói: "Bạch Thế Tôn, xin hãy vào đây". Đức Thế Tôn bước vào và ngồi xuống chỗ đã sắp đặt. Khi ấy, bà-la-môn Verañja muốn ngồi gần Đức Thế Tôn nên từ chỗ mình đang đứng đã tiến lại gần Đức Thế Tôn. Những phần sau đó ý nghĩa đã hiển nhiên.

Về điều vị bà-la-môn nói: "Hơn nữa, vật đáng cúng dường nào lẽ ra phải được dâng, thì đã không được dâng". Ý nghĩa ở đây là: Đối với các Ngài đã nhập hạ theo lời mời của tôi, mỗi ngày trong suốt ba tháng, buổi sáng lẽ ra phải dâng cháo và bánh trái, buổi trưa dâng các loại đồ ăn cứng và mềm, buổi chiều dâng các loại nước uống khác nhau, cùng sự cúng dường tôn kính bằng hương hoa, v.v., bất cứ vật đáng cúng dường nào lẽ ra phải được dâng như vậy, thì đã không được dâng. Và từ

"không có" (asantanti) ở đây cần hiểu là có sự hoán đổi về giới tính từ vựng. Ý nghĩa ở đây là: Vật đáng cúng dường ấy không có đối với chúng tôi. Hoặc là: Vật thí nào mà chúng tôi lẽ ra phải dâng cho các Ngài, vật ấy đã không có đối với chúng tôi; cần hiểu ý nghĩa như vậy.

"Cũng không phải vì không muốn dâng" nghĩa là ý muốn không dâng cũng không có nơi chúng tôi, giống như đối với những kẻ bỏn xẻn dù có nhiều tài sản và vật dụng. "Làm sao có thể tìm được điều đó ở đây khi đời sống gia chủ có nhiều công việc", sự kết nối ở đây là: Vì đời sống gia chủ có nhiều công việc, nên ở đây dù có vật đáng cúng dường và có ý muốn dâng, thì làm sao có thể tìm được, làm sao có thể đạt được điều đó để chúng tôi dâng vật cúng dường cho các Ngài; vị ấy nói như vậy trong khi đang tự trách đời sống gia chủ. Nghe nói vị ấy không biết việc mình bị Ma vương xoay chuyển, mà nghĩ rằng "do sự bận rộn của đời sống gia chủ nên tôi đã bị thất niệm", vì thế vị ấy nói như vậy. Hơn nữa: "Làm sao có thể tìm được điều đó ở đây" nghĩa là trong suốt ba tháng này, điều gì mà tôi lẽ ra phải dâng cho các Ngài, thì làm sao có thể tìm được? Vì đời sống gia chủ có nhiều công việc; cần hiểu sự kết nối như vậy.

Sau đó, vị bà-la-môn nghĩ rằng: "Hay là ta hãy dâng tất cả những gì lẽ ra phải dâng trong ba tháng vào ngay trong một ngày", nên đã nói: "Xin Ngài Gotama hãy nhận lời mời của tôi vào ngày mai" vân vân. Trong đó, "vào ngày mai" (svātanāyāti) nghĩa là vì lợi ích cho phước báu cùng sự hỷ lạc sẽ phát sinh vào ngày mai của tôi khi thực hiện sự cúng dường tôn kính đối với các Ngài. Khi ấy, Như Lai vì lòng bi mẫn đối với họ nên đã nhận lời bằng cách giữ im lặng, nghĩ rằng: "Nếu Ta không nhận lời, vị bà-la-môn và dân cư ở Verañja có thể chỉ trích và tạo nhiều bất thiện nghiệp khi nghĩ rằng: 'Vị này chắc hẳn đang tức giận vì không nhận được gì trong suốt ba tháng, nên khi được thỉnh mời dù chỉ một bữa ăn cũng không thọ nhận, vị này không có sự nhẫn nại của việc chấp thuận, vị này không phải là bậc Toàn Giác'".

Sau khi đã nhận lời, Đức Thế Tôn thuyết phục bà-la-môn Verañja rằng "thôi đừng lo lắng về những bận rộn của đời sống gia chủ", rồi bằng thời pháp phù hợp với lúc đó, Ngài đã chỉ rõ lợi ích hiện tại và vị lai, khuyến

khích vị ấy thành tựu các thiện pháp, làm cho vị ấy nắm giữ lấy, khích lệ vị ấy tại đó, làm cho vị ấy có lòng hăng hái, và bằng lòng hăng hái ấy cùng với những phẩm hạnh hiện có khác, Ngài làm cho vị ấy hoan hỷ, rưới cơn mưa Pháp bảo rồi từ chỗ ngồi đứng dậy khởi hành. Khi Đức Thế Tôn đã đi, bà-la-môn Verañja gọi vợ con đến và nói: "Này các người, chúng ta đã mời Đức Thế Tôn nhập hạ suốt ba tháng mà chưa dâng được dù chỉ một bữa ăn trong một ngày. Nào, bây giờ hãy chuẩn bị vật thí sao cho những vật đáng cúng dường của cả ba tháng có thể được dâng chỉ trong một ngày mai". Sau đó, vị ấy cho chuẩn bị vật thí thượng vị, vào ngày Đức Thế Tôn được mời, khi đêm đã mãn, vị ấy cho trang hoàng nơi đặt chỗ ngồi, sắp đặt những chỗ ngồi cao quý, chuẩn bị sự cúng dường lớn rực rỡ với hương liệu, trầm hương và các loài hoa, rồi cho báo giờ đến Đức Thế Tôn. Vì thế mới nói: "Sau đó, bà-la-môn Verañja khi đêm đã mãn... (cho đến)... vật thực đã xong".

* Đức Thế Tôn cùng với đại chúng Tỳ-kheo bao quanh đã đi đến đó. Vì thế mới nói: "Sau đó, Đức Thế Tôn... (cho đến)... ngồi xuống cùng với đại chúng Tỳ-kheo". Khi ấy, bà-la-môn Verañja đối với "Tăng chúng Tỳ-kheo có Đức Phật là vị đứng đầu"; "có Đức Phật là vị đứng đầu" nghĩa là có Đức Phật là bậc dẫn dắt, ý nói là Đức Phật làm vị Trưởng lão của Tăng chúng ngồi đó. "Bằng vật thượng vị" nghĩa là bằng những thứ cao quý. "Tự tay" nghĩa là bằng chính đôi tay của mình. "Làm cho thỏa mãn" nghĩa là làm cho hài lòng tốt đẹp, làm cho đầy đủ, sung túc theo ý muốn. "Làm cho từ chối" nghĩa là làm cho từ chối một cách tốt đẹp bằng cách dùng thủ hiệu "thôi đủ rồi", bằng dấu hiệu ở miệng hoặc bằng lời nói để bác bỏ. "Sau khi đã thọ thực" nghĩa là đối với vị đã ăn xong. "Vị đã rời tay khỏi bát" nghĩa là bàn tay đã rời khỏi bát; ý nói là bàn tay đã được đưa ra xa. "Dâng một bộ ba y" nghĩa là dâng bộ ba y cho Đức Thế Tôn. Đây chỉ là cách nói thông thường "dâng một bộ ba y", thực tế trong bộ ba y đó, mỗi một tấm vải trị giá một ngàn (đồng tiền). Như vậy, vị bà-la-môn đã dâng cho Đức Thế Tôn bộ ba y trị giá ba ngàn, là loại vải tối thượng giống như vải xứ Kāsī. "Và mỗi một vị Tỳ-kheo một cặp vải" nghĩa là mỗi vị một đôi vải. Ở đó, một tấm vải trị giá năm trăm. Như vậy, vị ấy đã dâng những tấm vải trị giá năm trăm ngàn cho năm trăm vị Tỳ-kheo. Vị bà-la-môn dù đã dâng bấy nhiêu vẫn chưa thỏa lòng, lại dâng

thêm nhiều tấm chăn màu đỏ và vải lụa trị giá bảy tám ngàn sau khi đã cắt ra từng mảnh để làm dây đeo, dây quàng vai, dây thắt lưng, vải lọc nước, v.v. Vị ấy còn đổ đầy các bình dầu thuốc nấu bằng một trăm hay một ngàn loại dược liệu, dâng mỗi vị Tỳ-kheo một bình dầu trị giá một ngàn để xoa bóp. Nói chi cho nhiều, trong bốn món vật dụng, không có một vật dụng nào dùng cho sa-môn mà không được dâng. Nhưng trong kinh văn chỉ nói đến y mà thôi.

Sau khi đã thực hiện cuộc tế lễ lớn như vậy, Đức Thế Tôn thuyết pháp cho bà-la-môn Verañja cùng vợ con đang cung kính ngồi xuống, làm cho họ vốn đã bị Ma vương xoay chuyển mà mất đi sự hưởng thụ hương vị cam lộ của việc nghe pháp suốt ba tháng, nay chỉ trong một ngày được rưới cơn mưa cam lộ pháp, làm cho ước nguyện được viên mãn, chỉ rõ bằng thời pháp... (cho đến)... từ chỗ ngồi đứng dậy khởi hành. Vị bà-la-môn cùng vợ con đảnh lễ Đức Thế Tôn và đại chúng Tỳ-kheo, nói những lời như "Bạch Thế Tôn, xin hãy tiếp tục ban ân huệ cho chúng tôi", rồi đi theo tiễn chân, nước mắt tuôn rơi rồi mới trở về.

"Sau đó, Đức Thế Tôn sau khi trú tại Verañjā tùy theo ý thích" nghĩa là sau khi trú ngụ tùy theo ý định hoặc tùy theo sở thích, khi rời khỏi Verañjā, vào lúc thực hiện chuyến du hành trong vòng địa bàn lớn, Ngài đã bỏ qua con đường thông thường của chư Phật mà muốn dẫn đại chúng Tỳ-kheo vốn đang mệt mỏi vì nạn đói đi theo con đường thẳng, nên không đi qua Soreyya và các nơi khác mà đi đến Payāgapatiṭṭhāna, tại đó Ngài vượt qua sông Hằng và đi đến Bārāṇasī. Vì thế nói là "avasari", nghĩa là đã đi đến đó. Tại đó, Ngài cũng trú ngụ tùy theo ý định rồi đi đến Vesāli. Vì thế mới nói: "Không đi qua Soreyya... (cho đến)... trú tại Vesāli, trong Rừng Đại Lâm, tại chùa Kūṭāgārasālā".

Kết thúc phần đàm luận về Truyền thống của chư Phật.

Trong phần giải thích Luật tạng của bộ Samantapāsādikā,

Kết thúc phần giải thích Chương Verañjā.

Đây là về tính chất "làm cho mọi người đều hài lòng" của bộ Samantapāsādikā:

Từ sự truyền thừa của các bậc Thầy, từ việc làm sáng tỏ sự phân chia các duyên khởi và sự việc;

Từ việc loại bỏ các quan điểm ngoại đạo, và từ sự thanh tịnh của quan điểm nội đạo.

Từ việc làm sạch các văn tự, từ ý nghĩa của các từ, theo thứ tự liên kết của kinh văn;

Từ việc quyết định các học giới, từ việc thấy được sự phân chia các phương thức của kinh Phân tích (Vibhaṅga).

Khi xem xét sẽ không thấy bất cứ điều gì không làm hài lòng ở đây;

Do đó, đối với những bậc trí tuệ, bộ này được gọi là Samantapāsādikā (Làm cho mọi người đều hài lòng).

Sự giải thích về Luật tạng đã được thực hiện bởi vị khéo léo trong việc nhiếp phục những người cần được nhiếp phục;

Được thuyết lên bởi bậc Chánh Biến Tri, vì lòng bi mẫn đối với thế gian.

Kết thúc phần giải thích Chương Verañjā.

CHÚ GIẢI BỘ PĀRĀJIKA (BẤT CỘNG TRỤ)

# 4. Phân Đoạn Về Pārājika (Tội Bất cộng trụ)

## 4.1.1. Tội Bất Cộng Trụ Thứ Nhất

### *4.1.1.1. Chú giải chương về Sudinna*

* Đoạn văn tiếp theo bắt đầu bằng các từ "Vào lúc bấy giờ, tại một nơi không xa thành Vesālī" phần lớn có ý nghĩa hiển ngôn, dễ hiểu. Do đó, thay vì giải thích từng từ một, chúng tôi sẽ chỉ chú giải ở những nơi nào có nội dung cần phải trình bày.

Kalandagāma: Các loài chim sáo (kalandaka) được gọi là "kāḷakā" (loài chim đen), ngôi làng có tên gọi như vậy là do sự hiện diện của chúng. Kalandaputta: Là con trai của vị trưởng giả Kalandaka, người có tài sản trị giá bốn trăm triệu (cattālīsakoṭi), được đức vua công nhận và có tên gọi đặt theo tên của ngôi làng. Vì trong làng đó cũng có những người khác mang tên Kalandaka, nên sau khi gọi là "con trai của Kalandaka", văn bản lại gọi tiếp là "con trai của vị trưởng giả" để xác định rõ. Sambahulehi: Có nghĩa là nhiều. Sahāyakehi: Những người cùng chia sẻ sự hạnh phúc và đau khổ (saha āyanti) được gọi là bạn hữu (sahāya), "sahāyaka" cũng chính là "sahāya"; với những người bạn hữu đó. Saddhiṃ: Có nghĩa là cùng nhau, cùng một chỗ. Kenacideva karaṇīyena: Với một số công việc như mua bán hàng hóa, thu hồi nợ hoặc dàn xếp các vụ việc; có thuyết nói rằng đó là công việc vui chơi trong lễ hội tinh tú Kattika. Bởi lẽ Đức Thế Tôn đã đến thành Vesālī vào nửa tháng sáng của tháng Kattika. Tại đây, lễ hội tinh tú Kattika được tổ chức rất long trọng. Cần hiểu rằng anh ta đi đến đó vì mục đích ấy.

Addasa kho (Đã nhìn thấy): Anh ta đã nhìn thấy như thế nào? Tương

truyền rằng sau khi dùng bữa điểm tâm, anh ta nhìn thấy đám đông dân chúng từ thành phố đi ra, mặc y thượng tinh khiết, tay cầm vòng hoa, hương liệu và phấn thơm để đi kiến diện Đức Phật và nghe Pháp, anh ta liền hỏi: "Các người đi đâu vậy?". Họ đáp: "Đi để kiến diện Đức Phật và nghe Pháp". Anh ta nghĩ: "Vậy thì ta cũng sẽ đi", rồi đi đến và nhìn thấy Đức Thế Tôn đang được vây quanh bởi bốn đạo hội, đang thuyết Pháp với giọng nói của Phạm thiên. Vì thế văn bản chép: "Đã nhìn thấy... đang thuyết Pháp". Disvānassa: Có nghĩa là "sau khi nhìn thấy người ấy" (disvāna assa). Etadahosi: Ý nghĩ này đã khởi lên nơi vị thiện nam có đủ căn duyên (bhabbakulaputta) đang được thúc giục bởi thiện sự đã làm trong quá khứ. Ý nghĩ đó là gì? "Ta cũng nên nghe Pháp". Ở đây, "yannūna" là từ biểu thị sự suy xét. Tương truyền sự suy xét của anh ta khởi lên như sau: "Đạo hội này đang nghe Pháp với tâm nhất điểm, ôi thật tốt thay nếu ta cũng được nghe Pháp ấy".

Atha kho sudinno kalandaputto yena sā parisā: Tại đây, vì sao không nói là "đi đến chỗ Đức Thế Tôn" mà lại nói là "đi đến chỗ đạo hội ấy"? Bởi vì một đạo hội lớn gồm những người rất cao quý đang ngồi vây quanh Đức Thế Tôn, người đến sau như anh ta không thể đi thẳng đến gần Đức Thế Tôn để ngồi xuống được. Tuy nhiên, anh ta có thể ngồi tại một góc của đạo hội, nên anh ta đã đi đến đạo hội ấy. Vì vậy văn bản nói: "Rồi Sudinna, con trai của Kalandaka, đi đến chỗ đạo hội ấy". Ekamantaṃ nisinnassa kho sudinnassa kalandaputtassa etadahosi: Ý nghĩ này không phải khởi lên ngay khi anh ta vừa mới ngồi xuống, mà là sau khi đã nghe một ít bài thuyết Pháp liên quan đến sự ly tham của Đức Thế Tôn; tuy nhiên, vì ý nghĩ đó khởi lên khi anh ta đang ngồi ở một phía, nên văn bản nói: "Ý nghĩ này đã khởi lên nơi Sudinna, con trai của Kalandaka, khi đang ngồi ở một phía". Ý nghĩ đó là gì? Chính là đoạn bắt đầu bằng "Yathā yathā kho" (Theo như cách mà...).

Sau đây là ý nghĩa tóm lược: "Theo như những phương diện mà tôi hiểu được Pháp do Đức Thế Tôn thuyết giảng, khi tôi xem xét theo các phương diện đó thì thấy rằng: Phạm hạnh đã được gọt giũa (sittayabrahmacariya) này phải được thực hành một cách trọn vẹn nhất thiết, không được sứt mẻ dù chỉ một ngày cho đến khi đạt được tâm

cuối cùng (lúc lâm chung); và phải được thực hành một cách thanh tịnh nhất thiết, không để bị uế nhiễm bởi các vết nhơ phiền não dù chỉ một ngày cho đến khi đạt được tâm cuối cùng. Phải thực hành như một chiếc vỏ ốc được mài láng, giống như vỏ ốc đã được đánh bóng, tương tự như vỏ ốc đã được tẩy rửa trắng tinh. Điều này không dễ dàng thực hiện được đối với người đang ở nhà, đang sống giữa đời sống gia đình để thực hành một cách trọn vẹn nhất thiết... (như trên). Vậy ta hãy cạo bỏ râu tóc, đắp những tấm y màu vàng (kāsāya) nhuộm bằng nước chát, là những loại y phục phù hợp với những người tu hành Phạm hạnh, rồi từ bỏ gia đình, xuất gia vào đời sống không gia đình". Ở đây, vì những công việc như canh tác, thương mại phù hợp với đời sống tại gia được gọi là "agāriya" (thuộc về nhà), mà những việc đó không có trong sự xuất gia; do đó cần hiểu sự xuất gia là "anagāriya" (không thuộc về nhà). Ta hãy xuất gia vào đời sống không gia đình đó. Pabbajeyyan: Có nghĩa là "ta nên đi xuất gia".

* Aciravuṭṭhitāya parisāya yena bhagavā tenupasaṅkami: Sudinna đã không cầu xin Đức Thế Tôn cho xuất gia khi đạo hội chưa giải tán. Vì sao? Vì ở đó có nhiều bà con thân hữu, huyết thống, bạn bè và thuộc hạ của anh ta; họ có thể nắm tay kéo anh ta lại và nói: "Con là đứa con trai duy nhất của cha mẹ, con không được phép xuất gia", từ đó sẽ gây trở ngại cho việc xuất gia. Vì thế, anh ta cùng đứng dậy với đạo hội, đi một quãng ngắn rồi viện cớ có việc riêng của cơ thể để quay trở lại, đi đến chỗ Đức Thế Tôn và cầu xin xuất gia. Vì vậy văn bản nói: "Rồi Sudinna, con trai của Kalandaka, sau khi đạo hội giải tán không lâu... xin Đức Thế Tôn cho con được xuất gia".

Tuy nhiên, vì từ sau khi vương tử Rāhula xuất gia, Đức Thế Tôn không cho phép người con trai nào được xuất gia nếu chưa được cha mẹ đồng ý, nên Ngài đã hỏi anh ta: "Này Sudinna, con đã được cha mẹ cho phép để xuất gia chưa?".

* Từ đây về sau, hãy theo sát văn bản mà tiến hành. Taṃ karaṇīyaṃ tīretvā: Ở đây cần hiểu ý nghĩa là "đã hoàn tất công việc đó bằng cách buông bỏ gánh nặng"; bởi vì đối với một người có ý muốn xuất gia mãnh liệt, tâm trí sẽ không còn hướng đến các công việc như trao đổi hàng

hóa, thu hồi nợ hay lễ hội tinh tú nữa. Amma tāta: Ở đây, "Amma" là cách gọi mẹ, "Tāta" là cách gọi cha. Tvaṃ khosi: Nghĩa là con là. Ekaputtako: Là đứa con trai duy nhất; con không có anh hay em nào khác. Ở đây, thay vì nói "ekaputto", tác giả dùng "ekaputtako" để biểu thị sự thương mến. Piyo: Là người đem lại niềm hỷ lạc. Manāpo: Là người làm tăng trưởng sự hài lòng của tâm ý. Sukhedhito: Là người được nuôi dưỡng trong sự sung sướng. Sukhaparihato: Là người được bảo bọc trong sự sung sướng; nghĩa là từ khi mới sinh ra đã được các nhũ mẫu bế từ tay này sang tay khác, được chơi các trò chơi trẻ con như xe ngựa, được ăn các món ăn ngon lành, nên được bảo bọc trong sự sung sướng.

Na tvaṃ, tāta sudinna, kiñci dukkhassa jānāsi: Này con Sudinna, con không hề biết đến dù chỉ một phần nhỏ của sự đau khổ; hoặc có nghĩa là con không hề nếm trải bất kỳ nỗi khổ nào. Ở đây, cách dùng sở hữu cách (sāmivacana) mang nghĩa công cụ (karaṇattha), và từ "biết" mang nghĩa "trải nghiệm"; hoặc có nghĩa là con không hề nhớ đến bất kỳ nỗi khổ nào. Cách dùng sở hữu cách mang nghĩa đối cách (upayogattha), và từ "biết" mang nghĩa "nhớ lại". Trong cả hai cách giải thích, cần thấy rằng có sự lược bỏ biến cách tương ứng giữa từ đứng trước và từ đứng sau. Tất cả điều này cần được biết theo quy tắc ngữ pháp. Maraṇenapi mayaṃ te akāmakā vinā bhavissāma: Cho dù cái chết của con xảy ra khi chúng ta còn sống, thì ngay cả với cái chết đó, chúng ta cũng sẽ bị chia lìa một cách không mong muốn, không theo ý muốn của mình; nghĩa là chúng ta sẽ phải chịu sự ly biệt với con. Kiṃ pana mayaṃ taṃ: Khi sự việc là như vậy, thì có lý do nào để chúng ta cho phép con xuất gia khi còn đang sống; hoặc có nghĩa là: Bằng lý do nào mà chúng ta có thể cho phép con xuất gia khi còn đang sống? Ý nghĩa ở đây cần được hiểu như vậy.

* Tattheva: Ngay tại chỗ đó, nơi mà cha mẹ đã không cho phép anh ta xuất gia. Anantarahitāya: Trên nền đất không trải bất cứ thứ gì.

* Paricārehi: Hãy tổ chức các buổi ca múa nhạc kịch, cùng với các bạn hữu tại đó mà thụ hưởng các căn theo ý thích; nghĩa là hãy hướng các căn vào những việc đó. Hoặc "paricārehi" có nghĩa là: Hãy tổ chức các

buổi ca múa nhạc kịch, cùng với các bạn hữu tại đó mà đùa giỡn, nũng nịu, vui thú và chơi đùa. Kāme paribhuñjanto: Thụ hưởng các dục lạc cùng với vợ con của mình. Puññāni karonto: Thực hiện các công đức như bố thí, cúng dường hướng đến Đức Phật, Pháp và Tăng, là những thiện nghiệp làm sạch con đường dẫn đến cõi lành. Tuṇhī ahosi: Anh ta đã im lặng, không nói lời nào để cắt đứt dòng câu chuyện. Khi ấy, cha mẹ anh ta sau khi nói ba lần mà không nhận được lời đáp, đã gọi các bạn hữu đến và bảo: "Người bạn này của các con muốn xuất gia, hãy ngăn cản nó". Họ cũng đến và nói ba lần, nhưng anh ta vẫn im lặng. Vì vậy văn bản nói: "Rồi các bạn hữu của Sudinna, con trai của Kalandaka... anh ta đã im lặng".

* Khi ấy, các bạn hữu của anh ta nghĩ rằng: "Nếu người này không được xuất gia mà phải chết thì sẽ chẳng có lợi ích gì. Nhưng nếu anh ta xuất gia, cha mẹ cũng sẽ được gặp anh ta theo thời gian. Chúng ta cũng sẽ được gặp. Sự xuất gia này vốn dĩ rất nặng nề, mỗi ngày phải cầm bình bát bằng đất đi khất thực. Phạm hạnh sống một mình một giường, một ngày một bữa là rất khó khăn. Anh ta lại là công tử thành thị mảnh mai, nếu không thể thực hành được, anh ta sẽ quay trở lại đây thôi. Nào, chúng ta hãy thuyết phục cha mẹ cho anh ta được phép". Họ đã làm như vậy. Cha mẹ anh ta cũng đã đồng ý. Vì vậy văn bản nói: "Rồi các bạn hữu của Sudinna, con trai của Kalandaka, đi đến chỗ cha mẹ của Sudinna... con đã được cha mẹ cho phép xuất gia từ bỏ gia đình, vào đời sống không gia đình".

* Haṭṭho: Vui mừng. Udaggo: Thân tâm phấn chấn do sức mạnh của hỷ lạc. Katipāhaṃ: Một vài ngày. Balaṃ gāhetvā: Thụ dụng các món ăn thích hợp, chăm sóc cơ thể bằng việc xoa bóp và tắm rửa, làm cho cơ thể có sức lực, rồi đảnh lễ cha mẹ, rời bỏ quyến thuộc đang đẫm lệ, đi đến chỗ Đức Thế Tôn... xin Bạch Thế Tôn, xin Đức Thế Tôn cho con được xuất gia. Đức Thế Tôn bảo một vị Tỳ-kheo khất thực đang đứng gần đó: "Này Tỳ-kheo, vậy thì hãy cho Sudinna xuất gia và thọ cụ túc giới". Vị Tỳ-kheo ấy đáp "Thưa vâng, bạch Thế Tôn", rồi nhận Sudinna, con trai của Kalandaka làm người đồng trú (saddhivihārika) và cho xuất gia, thọ cụ túc giới. Vì vậy văn bản nói: "Sudinna, con trai của Kalandaka đã nhận

được sự xuất gia và thọ cụ túc giới từ nơi Đức Thế Tôn".

Dừng lại ở đây, trong tất cả các bản Chú giải, việc xuất gia và thọ cụ túc giới đã được thuyết giảng. Tuy nhiên, chúng tôi sẽ trình bày theo đúng trình tự văn bản trong chương Khandhaka. Không chỉ điều này, mà bất kỳ nội dung nào khác cần phải nói trong Khandhaka hoặc Parivāra mà các bậc thầy Chú giải đã nói trong Vibhaṅga, chúng tôi cũng sẽ trình bày ở đúng những nơi đó. Khi được trình bày như vậy, phần chú giải sẽ được thực hiện theo đúng trình tự của văn bản gốc (Pāḷi). Từ đó, những người có nhu cầu tìm hiểu các quyết định (vinicchaya) về luật học có thể nhìn vào bản chú giải Luật này theo trình tự văn bản, và các quyết định đó sẽ dễ dàng được thấu hiểu.

Acirūpasampanno: Có nghĩa là sau khi thọ cụ túc giới không lâu. Evarūpe: Trong loại như thế, trong hạng như thế. Dhutaguṇe: Các đức tính giúp rũ bỏ phiền não (đầu-đà). Samādāya vattati: Tiếp nhận, hành trì và sống theo các hạnh đó. Āraññiko hoti: Từ khước trú xứ tại làng mạc, sống ở rừng theo hạnh đầu-đà ở rừng. Piṇḍapātiko: Từ khước sự lợi dưỡng dư dật, từ khước mười bốn loại bữa ăn được mời thỉnh, sống theo hạnh đầu-đà khất thực. Paṃsukūliko: Từ khước y của gia chủ cúng dường, sống theo hạnh đầu-đà đắp y phấn tảo. Sapadānacāriko: Từ khước việc đi khất thực tùy hỷ (chọn nhà), sống theo hạnh đầu-đà khất thực theo thứ lớp từng nhà. Vajjigāmaṃ: Đi đến ngôi làng của người Vajjī, hoặc một ngôi làng trong xứ Vajjī.

Aḍḍhā mahaddhanā: Trong các từ này, họ được gọi là "aḍḍhā" (giàu có) vì sự to lớn của các vật dụng thụ hưởng và tiêu dùng; nghĩa là những gì họ thụ hưởng và các công cụ thụ hưởng đó đều to lớn, nhiều và có giá trị. "Mahaddhanā" (nhiều tài sản) vì sự to lớn của tài sản được cất giữ. "Mahābhogā" (nhiều hưởng thụ) vì sự to lớn của các vật thụ hưởng được tính theo chi phí sinh hoạt hàng ngày. Cần hiểu rằng họ là những người "nhiều vàng và bạc" (pahūtajātarūparajata) vì có lượng lớn vàng bạc hơn hẳn các vật dụng khác. "Pahūtavittūpakaraṇā" vì có nhiều tài sản và công cụ đem lại sự hỷ lạc và thỏa mãn. "Pahūtadhanadhaññā" vì có nhiều tiền bạc và ngũ cốc dùng trong việc giao thương.

Senāsanaṃ saṃsāmetvā: Sắp xếp lại chỗ ở; nghĩa là cất giữ cẩn thận để không bị hư hỏng. Saṭṭhimatte thālipāke: Số lượng được xác định là sáu mươi nồi cơm lớn. Mỗi nồi cơm như vậy đủ cho mười vị Tỳ-kheo dùng. Tất cả số đó đủ cho sáu trăm vị Tỳ-kheo. Bhattābhihāraṃ abhihariṃsu: Ở đây, "abhihāra" là vật được mang đến. Cái gì được mang đến? Đó là cơm (vật thực). Cơm chính là vật được mang đến, gọi là "bhattābhihāra". Abhihariṃsu: Mang đến tận nơi; nghĩa là họ đã mang các vật thực đó đến chỗ của anh ta. Định lượng của nó là bao nhiêu? Là sáu mươi nồi cơm lớn. Vì vậy văn bản nói: "Họ đã mang đến sáu mươi nồi cơm lớn làm vật cúng dường". Bhikkhūnaṃ vissajjetvā: Vì bản thân là người hành hạnh khất thực nghiêm túc (ukkaṭṭhapiṇḍapātika), muốn đi khất thực theo thứ lớp, nên anh ta đã từ bỏ và trao phần vật thực đó cho các vị Tỳ-kheo sử dụng. Vị tôn giả này đến đây với mục đích rằng: "Các vị Tỳ-kheo sẽ nhận được lợi dưỡng, và ta cũng sẽ không gặp khó khăn trong việc khất thực". Do đó, thực hiện đúng theo mục đích chuyến đi của mình, anh ta đã nhường phần đó cho các vị Tỳ-kheo rồi tự mình vào làng khất thực.

* Ñātidāsī nghĩa là nữ tỳ của các thân quyến. Ābhidosikaṃ nghĩa là vật thực để qua đêm, đã quá một đêm và trở nên ươn thối. Ở đây, ý nghĩa của từ ngữ là: bị chế ngự bởi lỗi lầm của sự ươn thối nên gọi là abhidosa (quá thời hạn); chính cái abhidosa đó là ābhidosika (vật thực để qua đêm); hoặc đây là danh từ chỉ cho vật thực đã quá một đêm, tức là ābhidosika; đó là vật thực ābhidosika. Kummāsaṃ nghĩa là bánh lúa mạch hấp. Chaḍḍetukāmā hotī (muốn vứt bỏ) nghĩa là vì vật thực ấy ngay cả những người làm công, nô tỳ hay cho đến súc vật cũng không thể ăn được nữa, do đó nàng muốn vứt bỏ vật ấy ra ngoài như vứt rác rưởi. Sacetaṃ nghĩa là "nếu điều này". Bhaginī (này em) là cách gọi nữ tỳ thân quyến theo cách xưng hô cao quý của các bậc Thánh. Chaḍḍanīyadhammaṃ nghĩa là bản chất đáng phải vứt bỏ. Ý nghĩa được nói đến là: "Này em, nếu vật này là thứ đáng vứt bỏ, đã được từ bỏ quyền sở hữu, thì hãy đổ vật ấy vào trong bình bát này của tôi."

Tại sao có thể nói như vậy, liệu đó không phải là sự ám chỉ (viññatti) hay lời nói sai biệt (payuttavācā) sao? Không phải vậy. Vì sao? Vì đó là vật đã

được từ bỏ quyền sở hữu. Bởi vì đối với vật gì có bản chất đáng vứt bỏ, đã được từ bỏ quyền sở hữu, mà những người chủ không còn luyến tiếc, thì việc nói rằng "hãy cho", "hãy mang đến", "hãy đổ vào đây" đều là điều hợp lẽ. Thật vậy, Ngài Đại đức Raṭṭhapāla, bậc tối thắng trong hàng thiện nam tử xuất gia, cũng đã nói rằng: "Hãy đổ bánh lúa mạch hấp có bản chất đáng vứt bỏ này vào bình bát của tôi" (Trung Bộ Kinh 2.299). Do đó, đối với những thứ có bản chất đáng vứt bỏ như vậy, hoặc những thứ khác không có người sở hữu như rễ cây, trái cây, thuốc men trong rừng, thì đều có thể bảo người khác mang đến để thọ dụng tùy nghi, không nên hối tiếc. Hatthānaṃ (những bàn tay) chỉ cho cả hai bàn tay kể từ cổ tay trở đi của người đang đưa bình bát ra để nhận vật thực khất thực. Pādānaṃ (những bàn chân) chỉ cho cả hai bàn chân tính từ gấu y nội trở xuống. Sarassā (tiếng nói) chỉ cho âm thanh khi thốt ra lời nói "Nếu điều này, này em". Nimittaṃ aggahesi (nhận ra dấu hiệu) nghĩa là ghi nhận, nhận biết, xác định được dáng vẻ đã từng quan sát trước đây trong thời còn là cư sĩ. Vì Ngài Sudinna xuất gia vào năm thứ mười hai của Đức Thế Tôn, đến năm thứ hai mươi thì Ngài đi vào nhà thân quyến để khất thực khi bản thân đã xuất gia được tám năm; do đó người nữ tỳ thân quyến ấy khi vừa thấy Ngài đã không nhận ra ngay, nhưng nàng đã ghi nhận được dấu hiệu.

Nàng đã thưa điều này với mẹ của Sudinna: Vì không dám nói những lời như "Bạch Ngài, có phải Ngài là lệnh lang Sudinna của tôi không?" với người con trai của chủ cũ vốn đã xuất gia một cách vô cùng tôn quý, nàng đã vội vàng chạy vào trong nhà và thưa điều ấy với mẹ của Sudinna. Yagghe là một từ dùng trong ý nghĩa thông báo. Sace je saccaṃ: ở đây "je" là một từ dùng để gọi. Vì ở địa phương đó người ta gọi các nữ tỳ như vậy, do đó ý nghĩa ở đây cần được hiểu là: "Này chị nữ tỳ, nếu chị nói sự thật".

* Aññataraṃ kuṭṭamūlaṃ (một góc tường nào đó): Nghe nói rằng ở địa phương đó, tại nhà của các thí chủ thường có những gian sảnh, ở đó có sắp đặt sẵn các chỗ ngồi và nước cháo loãng đã được chuẩn bị; tại đó, các vị xuất gia sau khi đi khất thực về sẽ ngồi xuống và thọ thực. Nếu họ muốn, họ cũng có thể nhận những thứ thuộc về các thí chủ. Do đó, cần

hiểu rằng "một góc tường nào đó" là tại một gian sảnh như vậy của một gia đình nào đó. Bởi lẽ các bậc xuất gia không ngồi thọ thực ở những nơi không thích hợp như những người nghèo khổ.

Atthi nāma tāta (có thật chăng con): Ở đây "atthi" dùng trong nghĩa tồn tại; "nāma" là trợ từ dùng trong nghĩa nghi vấn và suy xét. Điều này có ý nghĩa là: "Này con Sudinna, có phải tài sản của chúng ta vẫn còn đó, chúng ta không phải là những người nghèo khổ đến mức con phải ngồi ở một nơi như thế này để thọ dụng món bánh lúa mạch hấp để qua đêm sao?"; cũng vậy, "Này con Sudinna, có phải chúng ta vẫn còn sống, chúng ta không phải là những người đã chết đến mức con phải ngồi ở một nơi như thế này để thọ dụng món bánh lúa mạch hấp để qua đêm sao?"; cũng vậy, "Này con Sudinna, mẹ thiết nghĩ rằng có lẽ đức hạnh Sa-môn mà con đạt được nhờ nương tựa vào Giáo pháp là rất lớn lao, khiến cho con dù đã được nuôi dưỡng bằng hương vị của những món ăn ngon lành, nay lại thọ dụng món bánh lúa mạch hấp để qua đêm đáng ghê tởm này một cách thản nhiên như là thọ dụng cam lộ vậy."

Vị gia chủ ấy vì bị nỗi đau khổ đè nén nên không thể nói trọn vẹn ý nghĩa này, mà chỉ nói bấy nhiêu rằng: "Có thật chăng, này con Sudinna, con sẽ thọ dụng món bánh lúa mạch hấp để qua đêm này?". Các nhà ngữ pháp nói về đặc điểm này như sau: Vì ý nghĩa không thể chấp nhận được hoặc không thể cam chịu được, nên khi có từ "atthināma" đi kèm, từ "paribhuñjissasi" (sẽ thọ dụng) được chia ở thì vị lai. Ý nghĩa của nó là: "Có thật chăng... cho đến... con sẽ thọ dụng; điều này ngay cả khi thấy tận mắt cha cũng không tin, không thể cam chịu được." Ở đây, từ "tāto" có nghĩa là món bánh lúa mạch hấp để qua đêm này đã được nhận từ ngôi nhà của con. Cũng có bản chép là "tatoyaṃ". Có người đọc là "tadāyanti" nhưng điều đó không tốt. Yena sakapitu nivesanaṃ nghĩa là đi đến nơi trú ngụ của thân phụ mình; vị Trưởng lão vì lòng kính ái đối với người cha nên đã trở nên dễ bảo và đi đến đó. Adhivāsesi (đã nhận lời) nghĩa là dù vị Trưởng lão là bậc trì hạnh khất thực nghiêm ngặt, nhưng Ngài đã khởi lòng bi mẫn đối với thân quyến mà suy nghĩ rằng: "Nếu mình không nhận dù chỉ một bữa ăn, họ sẽ vô cùng phiền muộn", nên Ngài đã nhận lời.

* Opuñjāpetvā nghĩa là bảo quét dọn và bôi trét (bằng phân bò tươi). Ekaṃ hiraññassa: ở đây "hiraññā" cần được hiểu là đồng tiền (kahāpaṇa). Puriso (một người) cần được hiểu là người có tầm vóc trung bình, không quá cao cũng không quá thấp. Tirokaraṇīyaṃ là cách dùng biến cách ở nghĩa thực hiện; ý nghĩa là sau khi đã bao quanh bằng một bức màn. Hoặc giả, vật mà người ta dùng để che chắn thì gọi là tirokaraṇīya (bức màn), sau khi đã bao quanh bằng vật ấy; ý nghĩa là làm cho kín đáo xung quanh. Tena hi (vậy thì) nghĩa là vì lý do hôm nay Sudinna sẽ đến. Hi là một trợ từ chỉ để làm đầy câu văn. Tena: từ này cũng là một trợ từ dùng trong ý nghĩa thúc giục.

* Pubbaṇhasamayaṃ (vào buổi sáng): mặc dù trong Chánh tạng không nói đến việc thông báo thời gian, nhưng cần hiểu rằng Ngài đã đến vào đúng thời điểm đã được thông báo. Idaṃ te tāta (đây là của con, này con): vị ấy nói khi chỉ vào hai đống báu vật. Mātū (của mẹ) chỉ cho người sinh thành. Mattikaṃ nghĩa là tài sản đến từ phía người mẹ; ý nghĩa là đây là tài sản mà bà ngoại đã cho mẹ con khi bà về nhà này. Itthikāya itthidhanaṃ (tài sản của đàn bà từ người đàn bà): vị ấy nói với vẻ xem thường. Gọi là "của đàn bà" vì đó là tài sản nhận được chỉ dành cho việc tiêu dùng của phụ nữ như phấn tắm và các thứ tương tự, thử xem số lượng ấy là bao nhiêu. Hoặc giả, ý nghĩa là: "Này con Sudinna, đây là tài sản của mẹ con, và đó là tài sản của riêng bà ấy, không phải do cha cho, mà là vật sở hữu của chính mẹ con. Tài sản ấy không phải do canh tác hay buôn bán mà có, mà chính là tài sản phụ nữ từ người phụ nữ. Tài sản phụ nữ mà một người phụ nữ nhận được từ gia đình thân quyến khi đi về nhà chồng để dùng cho việc phấn tắm và các thứ tương tự, thì riêng bấy nhiêu đó đã là chừng này rồi", đây là cách hiểu ý nghĩa ở đoạn này.

Aññaṃ pettikaṃ aññaṃ pitāmahaṃ nghĩa là còn những gì thuộc về cha và ông nội của con thì lại là phần khác nữa. Đó là tài sản được cất giữ và đang được đầu tư sinh lợi rất nhiều; ở đây từ "pitāmahaṃ" cần được hiểu là đã lược bỏ tiếp vĩ ngữ taddhita. Cũng có bản chép là "petāmahaṃ". Labbhā tāta sudinna hīnāyāvattitvā nghĩa là này con Sudinna, con có thể từ bỏ phù hiệu cao quý của bậc Thánh là hình tướng

xuất gia để trở lại với đời sống thấp kém của người tại gia, để có thể thọ dụng các dục lạc, không phải là không thể thọ dụng; con không phải xuất gia vì sợ vua chúa, cũng không phải bị các chủ nợ vây hãm. Tāta na ussahāmi: ở đây lời gọi "tāta" (cha) được nói bằng tình cảm luyến ái gia đình, không phải bằng uy lực của một bậc Sa-môn. Na ussahāmi nghĩa là con không thể. Na visahāmi nghĩa là con không đủ sức, con không đủ khả năng.

"Vadeyyāma kho taṃ gahapati" (chúng tôi sẽ nói với ông, thưa gia chủ): lời này được nói bằng uy lực của một bậc Sa-môn. Nātikaḍḍheyyāsi nghĩa là tình thương mà ông đã đặt nơi tôi, ông đừng vì sự giận dữ mà kéo nó đi quá mức; ý nghĩa là "nếu ông không nổi giận". Sau đó, vị trưởng giả nghĩ rằng "có lẽ con ta muốn thực hiện sự giúp đỡ", nên với tâm hoan hỷ đã nói rằng: "Hãy nói đi, này con Sudinna". Tenahī là một trợ từ có hình thức giống như biến cách dùng trong ý nghĩa thúc giục. Tatonidānaṃ nghĩa là do duyên đó, do nguyên nhân đó; cần hiểu đây là sự thay thế bằng tiếp vĩ ngữ -to cho biến cách chủ cách; và trong từ ghép thì không có sự lược bỏ nó. Bhayaṃ vā (hoặc sự sợ hãi) chỉ cho nỗi sợ vua chúa và các thứ khác được nói theo cách như "làm sao để các vua chúa không chiếm đoạt tài sản của mình"; ý nghĩa là sự kinh hãi của tâm. Chambhitattaṃ (sự run sợ) là sự rung động của cơ thể, sự run rẩy của thân và sự chao đảo của nhịp tim khi bị vua chúa hay bọn cướp ép buộc phải giao nộp tài sản. Lomahaṃso (dựng tóc gáy) là sự dựng đứng của các lỗ chân lông khi nỗi sợ phát sinh. Ārakkho (sự canh giữ) là việc canh phòng bên trong và bên ngoài, cả ngày lẫn đêm.

* Tena hi vadhū (vậy thì, này con dâu): sau khi cho xem tài sản mà vẫn không thể dùng nó để dụ dỗ con trai trở lại đời sống tại gia, vị trưởng giả nghĩ rằng "không có sự trói buộc nào đối với đàn ông giống như phụ nữ", nên đã gọi người vợ cũ của Ngài và nói: "Vậy thì, này con dâu". Purāṇadutiyikaṃ nghĩa là người bạn đời cũ, người đồng hành trong việc thọ hưởng hạnh phúc gia đình thời còn là cư sĩ, tức là người vợ trước đây. Tena hi (vì vậy nên) nghĩa là vì lý do không có sự trói buộc nào bằng phụ nữ. Pādesu gahetvā nghĩa là nắm lấy hai bàn chân; đây là cách dùng biến cách vị trí trong ý nghĩa đối cách, hoặc là nắm lấy vị ấy tại đôi bàn

chân. "Kīdisā nāma tā ayyaputta accharāyo" (Bạch lệnh lang, những thiên nữ ấy là như thế nào): Tại sao nàng lại nói như vậy? Nghe nói rằng vào thời đó, khi thấy nhiều vương tử, công tử Bà-la-môn và con trai trưởng giả từ bỏ tài sản lớn lao để xuất gia, những người không hiểu biết về đức hạnh của sự xuất gia đã đặt câu hỏi rằng: "Tại sao những người này lại xuất gia?". Khi đó, những người khác nói rằng: "Vì mục đích có được các thiên nữ và các thiên vũ nữ". Câu chuyện ấy đã trở nên phổ biến. Nàng đã dựa vào đó mà nói như vậy. Vị Trưởng lão đã bác bỏ điều đó và nói: "Tôi không (làm vậy), này em". Samudācarati nghĩa là xưng hô, nói năng. Tattheva mucchitā papatā: khi thấy Ngài xưng hô với mình bằng từ "em", nàng nghĩ rằng "vị này nay không còn cần đến mình nữa, người đã coi mình vốn là vợ mà như một đứa trẻ cùng nằm trong một bụng mẹ", nỗi sầu muộn mãnh liệt phát sinh, nàng đã ngất xỉu và ngã xuống ngay tại chỗ đó.

Mā no viheṭhayittha (xin đừng làm khổ chúng tôi): xin đừng dùng tài sản để phô trương và đừng thúc giục phụ nữ để làm khổ chúng tôi; vì đó là sự quấy nhiễu đối với bậc xuất gia. Tena hi tāta sudinna bījakampi dehi: ở đây từ "tena hi" dùng để thúc giục trong sự thỏa thuận. Nếu con đã hoan hỷ sống đời phạm hạnh, thì sau khi sống như vậy, con hãy ngồi trên hư không mà nhập Niết-bàn, nhưng hãy cho chúng tôi một đứa con để làm hạt giống duy trì dòng tộc. Mā no aputtakaṃ sāpateyyaṃ licchavayo atiharāpesuṃ: vì chúng tôi đang sống trong vương quốc của các vị vua dòng Licchavī, các vị ấy sau khi cha con qua đời, sẽ tịch thu vào trong cung điện của mình khối tài sản to lớn này của chúng ta vì nó không có con trai, tức là thiếu người con để gìn giữ tài sản dòng tộc; do đó, cầu mong các vị ấy đừng tịch thu, xin đừng để các vị ấy tịch thu.

Etaṃ kho me, amma, sakkā kātuṃ (Thưa mẹ, điều đó con có thể làm được): Tại sao Ngài lại nói như vậy? Nghe nói Ngài đã suy xét rằng: "Chính mình là người làm chủ tài sản này, không có ai khác. Họ sẽ luôn theo đuổi mình để bắt mình giữ gìn tài sản; vì vậy mình sẽ không thể thản nhiên thực hiện Sa-môn pháp được. Nhưng nếu họ có được một đứa con, họ sẽ dừng lại, và sau đó mình sẽ thực hiện Sa-môn pháp theo ý muốn", chính vì thấy được phương cách này mà Ngài đã nói như vậy.

* Pupphaṃ (hoa) là tên gọi của huyết sinh ra trong thời kỳ kinh nguyệt. Thật vậy, trong thời kỳ kinh nguyệt của phụ nữ, tại nơi thai nhi hình thành, các mụn đỏ hiện lên, tăng trưởng trong bảy ngày rồi vỡ ra, sau đó máu chảy ra, đó được gọi là "hoa". Chừng nào máu ấy còn chảy mạnh và nhiều, thì dù mầm mống tái sinh có được đặt vào cũng không trụ lại được, nó sẽ bị chảy ra cùng với các uế tạp; nhưng khi các uế tạp đã chảy hết, nơi ấy đã sạch sẽ, thì mầm mống tái sinh được đặt vào sẽ nhanh chóng được thiết lập. Pupphaṃsā uppajji (kinh nguyệt đã phát sinh đến nàng): đây là sự kết hợp từ (sandhi) do lược bỏ chữ "a" (pupphaṃ assā). Purāṇadutiyikāya bāhāyaṃ gahetvā nghĩa là nắm lấy cánh tay của người vợ cũ.

Apaññatte sikkhāpade (khi học giới chưa được ban hành): khi học giới Pārājika thứ nhất chưa được thiết lập. Nghe nói trong hai mươi năm đầu từ khi Đức Thế Tôn thành đạo, các vị Tỳ-kheo đã làm hài lòng tâm của Ngài, không có ai thực hiện hành vi sai trái như vậy. Nhắm đến điều đó nên Đức Thế Tôn đã thuyết bài kinh này: "Này các Tỳ-kheo, có một thời các Tỳ-kheo đã làm hài lòng tâm Ta" (Trung Bộ Kinh 1.225). Khi đó, vì không thấy hành vi sai trái, Đức Thế Tôn đã không ban hành giới Pārājika hay Saṅghādisesa. Nhưng trong từng sự việc khác nhau, Ngài chỉ ban hành năm nhóm tội nhỏ (khuddakāpatti). Do đó nói rằng "khi học giới chưa được ban hành".

Anādīnavadasso (không thấy được tội lỗi): vì không thấy được tội lỗi mà Đức Thế Tôn sẽ chỉ ra khi ban hành học giới sau này, nên Ngài nghĩ rằng điều đó không có lỗi. Thật vậy, nếu Ngài biết rằng "điều này không nên làm" hoặc "nó đưa đến sự đoạn tận căn bản", thì một thiện nam tử xuất gia bằng đức tin dù phải mất mạng cũng sẽ không làm điều đó. Nhưng ở đây, vì không thấy được tội lỗi nên Ngài có ý nghĩ rằng việc đó không có tội. Do đó nói rằng "không thấy được tội lỗi". Purāṇadutiyikāya là cách dùng biến cách vị trí. Abhiviññāpesi nghĩa là đã thực hiện; vì sự thực hiện bằng cách vận động cơ thể (kāyaviññatti) cũng được gọi là "viññāpanā" (biểu tri). Cần hiểu rằng Ngài đã thực hiện việc giao hợp ba lần để chắc chắn cho việc thụ thai.

Sā tena gabbhaṃ gaṇhi (nàng đã thụ thai do việc đó): nàng đã thụ thai

chính từ hành vi sai trái đó, không phải bằng cách nào khác. Hỏi rằng: liệu có sự thụ thai bằng cách khác hay không? Đáp rằng: có. Như thế nào? Bằng cách tiếp xúc thân thể, bằng cách lấy tấm vải (có dính tinh dịch), bằng cách uống tinh dịch, bằng cách chạm vào rốn, bằng cách nhìn ngắm hình dáng, bằng âm thanh, bằng mùi hương. Thật vậy, một số phụ nữ trong thời kỳ kinh nguyệt, do lòng ham muốn thúc đẩy, dù chỉ bằng lòng với việc đàn ông nắm tay, nắm tóc, chạm vào các bộ phận thân thể lớn nhỏ, họ cũng có thể thụ thai. Việc thụ thai bằng cách tiếp xúc thân thể là như vậy.

Còn đối với người vợ cũ của Trưởng lão Udāyi đã xuất gia làm Tỳ-kheo-ni, nàng đã dùng miệng ngậm lấy một phần tinh dịch đó, và một phần khác nàng dùng tấm vải đưa vào trong bộ phận sinh dục. Nàng đã thụ thai do việc đó. Việc thụ thai bằng cách lấy tấm vải là như vậy.

Mẹ của đạo sĩ Migasiṅga là một con nai cái, trong thời kỳ động đực đã đến nơi đạo sĩ đi tiểu và uống nước tiểu có lẫn tinh dịch. Nàng đã thụ thai do việc đó và sinh ra đạo sĩ Migasiṅga. Việc thụ thai bằng cách uống tinh dịch là như vậy.

Đối với Bồ-tát Sāma, khi biết cha mẹ bị hỏng mắt, Thiên chủ Sakka muốn ban cho họ một người con nên đã nói với đạo sĩ Dukūla rằng: "Việc thực hiện hành vi dâm dục là xứng hợp với các ngài". Đạo sĩ đáp: "Chúng tôi không cần việc đó, chúng tôi đã xuất gia làm ẩn sĩ". Sakka nói: "Vậy thì trong thời kỳ kinh nguyệt của bà ấy, ngài hãy dùng ngón tay cái chạm vào rốn của bà". Đạo sĩ đã làm theo như vậy. Bà đã thụ thai do việc đó và sinh ra đạo sĩ trẻ Sāma. Việc thụ thai bằng cách chạm vào rốn là như vậy. Cũng theo phương thức này mà cần hiểu câu chuyện của Maṇḍabya và Caṇḍapajjota.

Việc thụ thai bằng cách nhìn ngắm hình dáng diễn ra như thế nào? Ở đây, có người phụ nữ trong thời kỳ kinh nguyệt khi không có sự tiếp xúc với đàn ông, do năng lực của lòng ham muốn, khi ở trong nhà đã nhìn chăm chú vào một người đàn ông như các cung phi nhìn vua, nàng đã thụ thai do việc đó. Việc thụ thai bằng cách nhìn ngắm hình dáng là như vậy.

Đối với loài chim cò (balākā), chúng không có con đực, trong thời kỳ động đực khi nghe tiếng sấm chúng sẽ thụ thai. Các con gà mái đôi khi chỉ cần nghe tiếng của một con gà trống cũng đều thụ thai. Loài bò cái đối với bò đực cũng vậy. Việc thụ thai bằng âm thanh là như vậy.

Lại nữa, bò cái đôi khi thụ thai do ngửi mùi của bò đực. Việc thụ thai bằng mùi hương là như vậy.

Nhưng ở đây, nàng này đã thụ thai bằng việc giao hợp. Nhắm đến điều này nên đã nói rằng: "Cha mẹ gặp gỡ nhau, người mẹ đang trong thời kỳ kinh nguyệt, và hương ấm (gandhabba) đang hiện diện; do sự hội tụ của ba yếu tố này mà sự thụ thai diễn ra" (Trung Bộ Kinh 1.408).

Bhummādevā saddamanussāvesuṃ (các vị Địa tiên đã vang tiếng truyền tin): vì trên thế gian không có nơi nào gọi là bí mật đối với người làm việc ác. Thật vậy, trước hết chính người đó biết về tội lỗi ấy, sau đó là các vị thiên thần hộ vệ, rồi đến các vị thiên thần khác có khả năng biết được tâm của người khác. Do đó, các vị Địa tiên nương tựa vào toàn bộ khu rừng ấy, vốn có khả năng biết được tâm người khác, khi thấy hành vi sai trái đó đã vang tiếng truyền tin. Các vị ấy đã thốt ra âm thanh sao cho các vị thiên thần khác cũng có thể nghe thấy. Như thế nào? Rằng: "Này chư vị, một người không có tì vết... cho đến... đã tạo ra tội lỗi." Ý nghĩa của điều này cần được hiểu theo phương thức đã nói trong phần Verañjakaṇḍa.

Bhummānaṃ devānaṃ saddaṃ sutvā cātumahārājikā: ở đây cần hiểu trình tự là các vị thiên thần sống trên không trung đã nghe thấy tiếng của các vị Địa tiên; các vị thiên thần trên không trung ấy chính là tầng trời Tứ Đại Thiên Vương. Brahmakāyikā: cần hiểu rằng tất cả các vị Phạm thiên, ngoại trừ các vị ở tầng Vô Tưởng và Vô Sắc, đều đã nghe thấy; và sau khi nghe đã vang tiếng truyền tin. Itiha tena khaṇena nghĩa là như vậy vào chính khoảnh khắc hành vi sai trái của Sudinna diễn ra. Tena muhuttena nghĩa là ngay vào giây phút của hành vi sai trái đó. Yāva brahmalokā nghĩa là cho đến cõi Phạm thiên Sắc Cứu Cánh (Akaniṭṭha). Abbhuggacchi nghĩa là bay lên, nổi dậy, trở thành một sự chấn động to lớn duy nhất.

Puttaṃ vijāyi (đã sinh ra một con trai): đã sinh ra một chúng sinh trong kiếp cuối cùng, có hình dáng như một bức tượng vàng. Bījakoti nāmamakaṃsu (đã đặt tên là Bījaka): họ không đặt tên nào khác, vì việc bà ngoại nói rằng "hãy cho dù chỉ là một hạt giống" đã trở nên phổ biến, nên họ đã đặt tên là Bījaka với ý nghĩ "hãy để tên của nó là Bījaka". Và theo tên của người con, họ cũng đặt tên cho cả cha và mẹ của nó. Te aparena samayena (vào một thời gian sau đó): điều này nói về Bījaka và mẹ của Bījaka. Nghe nói khi Bījaka được khoảng bảy tám tuổi, mẹ của cậu đã xuất gia trong hàng Tỳ-kheo-ni và cậu đã xuất gia trong hàng Tỳ-kheo, nhờ nương tựa vào các bậc thiện tri thức mà cả hai đã chứng đắc quả vị A-la-hán. Do đó nói rằng: "Cả hai sau khi từ bỏ gia đình, sống không gia đình đã xuất gia và chứng đắc quả vị A-la-hán."

* Như vậy, sự xuất gia của hai mẹ con đã có kết quả. Nhưng người cha lại sống trong sự áp đảo của hối hận. Về việc này, có đoạn thuyết rằng: "Khi ấy, sự hối hận thực sự đã khởi lên nơi Tôn giả Sudinna," và các đoạn tiếp theo. Tại đó, từ ahudevāti nghĩa là ahu eva (đã thực sự có), chữ d là tác nhân nối từ. Ý nghĩa là đã thực sự xảy ra. Kukkuccaṃ là sự hối hận về sau do nguyên nhân từ sự vi phạm pháp độ. Vippaṭisāro cũng là tên gọi khác của chính trạng thái đó. Bởi vì đó là sự hối hận (kukkucca) do trạng thái làm những việc đáng trách mà người trí không nên làm. Vì không có khả năng đảo ngược hành vi vi phạm đã làm, nên do nương vào việc đó mà có trạng thái thống khổ, gọi là vippaṭisāro (hối hận). Alābhā vata me nghĩa là thật không lợi ích cho ta; ý muốn nói những ân đức như Thiền định, nếu gọi là không đắc được, thì chính là đối với ta chứ không phải ai khác. Na vata me lābhā nghĩa là ngay cả những ân đức về xuất gia, quy y và thọ trì học giới mà ta đã đắc được, chúng cũng chẳng còn là lợi ích cho ta vì đã bị ô nhiễm bởi sự vi phạm. Dulladdhaṃ vata me nghĩa là Giáo pháp này dù ta đã đắc được nhưng lại là sự đắc được tồi tệ. Na vata me suladdhaṃ nghĩa là không được khéo đắc như các thiện nam tử khác. Tại sao? Vì ta đã [xuất gia] trong Pháp và Luật khéo thuyết như thế này... (vân vân)... mà không thể hành trì Phạm hạnh. Brahmacariyaṃ là Magga-brahmacariya (Phạm hạnh

Thánh đạo) bao gồm trong Tam học. Kiso ahosi nghĩa là vì không thể ăn hoặc hưởng dụng thực phẩm nên thân thể trở nên gầy mòn, ít thịt và máu. Uppaṇḍuppaṇḍukajātoti là trạng thái trở nên vàng vọt, tái nhợt như lá vàng úa. Dhamanisanthatagattoti là thân thể có các gân mạch nổi giăng đầy vì thịt và máu đã tiêu hao. Antomanoti là tâm an trú bên trong do mãnh lực của sự sầu muộn. Tuy nhiên, xét theo phương diện vận hành nương vào ý căn, thì tất cả chúng sinh đều có tâm bên trong (antomanā). Līnamanoti là tâm thối thất, co rút, lười biếng, buông bỏ trách nhiệm trong việc học tập, chất vấn, hành trì nghiệp xứ, trì giữ Tăng thượng Giới, Tăng thượng Tâm và Tăng thượng Tuệ. Dukkhī là đau khổ vì sự khổ nơi tâm. Dummanoti là tâm bị vẩn đục bởi sân hận, hoặc tâm biến dạng do bị ưu phiền áp đảo. Pajjhāyī là suy tư mông lung vì hối hận như con lừa bị cắt đứt nguồn sống.

* Sahāyakā bhikkhū là các Tỳ-kheo là bạn hữu, khi thấy vị ấy đang trải qua thời gian trong sự phóng dật và liên hệ với hội chúng như thế, những vị Tỳ-kheo thân cận có lời nói dễ chịu đã nói với vị ấy điều này. Pīṇindriyo là vị có các căn như mắt hoàn hảo do sự đầy đủ của các căn cứ tạo nên sự tịnh tín. So dāni tvaṃ ở đây từ dānī là một hư từ, ý muốn nói "người như vậy là ông". Kaccino tvaṃ nghĩa là "phải chăng ông". Anabhirato là sự chán nản; ý nghĩa là đang mong cầu trạng thái cư sĩ. Vì thế, vị ấy bác bỏ sự chán nản đó mà nói rằng: "Thưa các hiền giả, tôi không có sự chán nản." Ý nói rằng: "Tôi vẫn đang hoan hỷ trong việc tu tập các pháp đại thiện." Atthi me pāpakammaṃ kataṃ nghĩa là có một ác hạnh đã được ta làm, nó hiện hữu, được tìm thấy, luôn luôn hiển hiện trước mặt ta. Sau đó, để công khai việc ấy, vị ấy nói đoạn: "Với người vợ cũ," và các đoạn tiếp theo.

"Thưa hiền giả Sudinna, thật vừa đủ để ông hối hận" nghĩa là: Thưa hiền giả Sudinna, ác hạnh đó của ông là đủ, là có khả năng để tạo ra sự hối hận. Yaṃ tvaṃ và các đoạn tiếp theo nên được hiểu theo sự liên kết: Với ác hạnh mà ông không thể hành trì Phạm hạnh được, ác hạnh đó đủ để ông hối hận. Sau đó, các vị ấy giáo giới vị ấy bằng đoạn: "Thưa hiền giả, chẳng phải đức Thế Tôn đã..." và các đoạn tiếp theo. Tại đó, nanū là hư từ mang nghĩa xác nhận. Anekapariyāyenā là bằng nhiều phương

cách. Virāgāyāti là để ly tham. No sarāgāyāti là không phải để nhiễm tham. Ý nghĩa là: Đức Thế Tôn thuyết Pháp với mục đích rằng "sau khi nghe Pháp này của Ta, chúng sinh sẽ ly tham đối với tất cả các hữu và các dục, chứ không phải bị nhiễm tham". Cách giải thích này áp dụng cho tất cả các đoạn. Đây chỉ là những cách diễn đạt khác nhau. Visaṃyogāyāti là để ly hệ phược khỏi các phiền não. No saṃyogāyāti là không phải để bị hệ phược. Anupādānāyāti là để không chấp thủ. No saupādānāyāti là không phải để có chấp thủ.

Tatthanāma tvaṃ nghĩa là trong việc ấy mà ông lại làm như vậy. Sarāgāya cetessasīti là ông sẽ khởi ý, sẽ suy tính, sẽ thực hiện sự nỗ lực cho hành vi dâm dục vốn đi kèm với tham ái. Cách giải thích này áp dụng cho tất cả. Lại nữa, chín thuật ngữ như Ly tham (virāga) vân vân được thuyết liên quan đến Niết-bàn Siêu thế đã được chứng đắc. Do đó, khi nói rāgavirāgāya hay madanimmadanāya, ý nghĩa cần được hiểu là "vì mục đích Niết-bàn". Bởi vì Niết-bàn, do nương vào đó, khởi đầu từ đó, duyên vào đó mà tham ái được ly khai, không còn tồn tại, nên gọi là rāgavirāgo (Ly tham). Vì nương vào đó mà các sự say đắm như ngạo mạn, say đắm nam tính vân vân trở nên không còn say đắm, tiêu mất, nên gọi là madanimmadanaṃ (Trừ diệt sự say đắm). Vì nương vào đó mà mọi sự khát khao trong các dục đều đi đến sự nhiếp phục và chấm dứt, nên gọi là pipāsavinayo (Nhiếp phục sự khát khao). Vì nương vào đó mà các sự tham luyến trong năm dục trưởng dưỡng đi đến sự nhổ bật gốc rễ, nên gọi là ālayasamugghāto (Nhổ bật sự tham luyến). Vì nương vào đó mà vòng luân hồi trong ba cõi bị cắt đứt, nên gọi là vaṭṭupacchedoti (Đoạn tuyệt luân hồi). Vì nương vào đó mà khát ái hoàn toàn đi đến sự tận diệt, ly tham và đoạn diệt, nên gọi là taṇhakkhayo virāgo nirodho. Vì nó đã thoát ra, lìa khỏi, không còn hệ phược với khát ái (được gọi là vāna vì nó đan dệt, trói buộc, kết nối giữa bốn loại sanh, năm cõi, bảy trú xứ của thức và chín trú xứ của chúng sinh để tiếp nối hữu này sang hữu khác), nên gọi là nibbānaṃ.

Kāmānaṃ pahānaṃ akkhātanti là đã thuyết về sự đoạn tận các vật dục (vatthukāma) và phiền não dục (kilesakāma). Kāmasaññānaṃ pariññāti là đã thuyết về ba loại thắng tri đối với tất cả các dục tưởng thông qua

tri biến tri (ñāta-pariññā), thẩm sát biến tri (tīraṇa-pariññā) và đoạn tận biến tri (pahāna-pariññā). Kāmapipāsānanti là sự khao khát hưởng thụ trong các dục, hoặc sự mong muốn uống lấy các dục. Kāmavitakkānanti là các tầm tư liên quan đến dục. Kāmapariḷāhānanti là các sự thiêu đốt, nhiệt não bên trong sinh khởi do mãnh lực của tham ái trong năm dục trưởng dưỡng. Trong năm vị trí này, chỉ có Đạo Siêu thế có khả năng tận diệt phiền não mới được thuyết đến. Tuy nhiên, trong ba vị trí đầu tiên, cần hiểu rằng đó là sự thuyết giảng kết hợp giữa Đạo Hiệp thế và Đạo Siêu thế.

Netaṃ āvusoti nghĩa là "Thưa hiền giả, ác hạnh này của ông không đưa đến sự tịnh tín của những người chưa có lòng tin, cũng không làm tăng trưởng sự tịnh tín của những người đã có lòng tin". Atha khvetanti nghĩa là trái lại, nó dẫn đến điều này. Cũng có dị bản chép là atha kho tantaṃ. Aññathattāyāti nghĩa là dẫn đến sự thay đổi của lòng tin, đưa đến sự hối hận. Đối với những người có đức tin chưa vững chắc bằng Đạo, nó tạo ra sự hối hận rằng: "Chúng ta lại tịnh tín vào một Pháp và Luật như thế này, nơi mà có những Tỳ-kheo có hành vi tồi tệ như vậy." Nhưng đối với những người có đức tin đã vững chắc bằng Đạo, lòng tịnh tín của họ vẫn bất động như núi Sineru trước gió, dù là trước những sự việc như thế này hay thậm chí tàn khốc hơn. Vì thế mới nói: "Dẫn đến sự thay đổi lòng tin của một số người."

* Họ bạch rõ sự việc ấy lên Đức Thế Tôn nghĩa là họ trình bày, báo cáo sự việc ấy lên Đức Thế Tôn. Khi trình báo, họ thực hiện không phải vì muốn được yêu mến, không phải vì ý định gây chia rẽ, không phải vì mục đích công bố sự bất mãn đối với Tôn giả ấy, cũng không phải để cáo buộc tội lỗi, và cũng không phải nghĩ rằng: “Sau khi nghe điều này, Đức Thế Tôn sẽ không cho phép vị này đứng vững trong Giáo pháp nữa, Ngài sẽ trục xuất vị ấy.” Trái lại, họ trình báo với tâm niệm rằng: “Sau khi biết rõ sự biến hoại đã phát sinh trong Giáo pháp này, Đức Thế Tôn sẽ ban hành học giới, thiết lập ranh giới, định ra cương kỷ và giáo lệnh.”

Trong duyên sự ấy, trong bối cảnh ấy: Tại đây, cần hiểu rằng sự vi phạm

phạm hạnh của Sudinna là nguyên nhân cho việc ban hành học giới, nên được gọi là duyên sự và bối cảnh. Vì rằng nguyên nhân, được gọi là "Nidāna" (duyên sự), bởi nó dẫn dắt (nideti) đến kết quả của chính nó, như thể trình bày và trao cho rằng "hãy nhận lấy cái này"; và nó được gọi là "Pakaraṇa" (bối cảnh) vì nó tạo ra hoặc bắt đầu thực hiện việc đó, hoặc đơn thuần là thực hiện nó; do đó được gọi là duyên sự và bối cảnh.

Đức Phật Thế Tôn quở trách: Đức Phật Thế Tôn đã khiển trách, đã chỉ trích; giống như một bậc Tối thượng Nhân khi nói về sự xứng đáng hay không xứng đáng đối với những người đáng được khen ngợi hoặc đáng bị chê trách. Thật vậy, khi nhìn thấy một người vi phạm giới luật, Đức Thế Tôn không bao giờ khởi lên tâm niệm rằng: “Người này vốn được biết đến và có danh tiếng nhờ dòng dõi, gia tộc, là con nhà quyền quý, hoặc nhờ sự tinh thông kinh điển hay thực hành hạnh đầu đà, nên cần phải bảo vệ một người như thế này”; Ngài cũng không khởi tâm che giấu lỗi lầm khi thấy một người nhu hòa, đức hạnh. Ngược lại, điều đáng quở trách thì Ngài quyết quở trách, điều đáng tán thán thì Ngài quyết tán thán; và người này là đáng quở trách; do đó, an trú trong đặc tính như thị, với tâm không lay động, Đức Phật Thế Tôn đã quở trách bằng những lời như: “Không xứng đáng,” và các lời tương tự.

Tại đây, đây là sự giải thích ý nghĩa: "Này kẻ vô dụng, việc làm này của ông, kẻ trống rỗng kia, không xứng đáng (ananucchavika) với các pháp của bậc Sa-môn, với Đạo, Quả và Niết-bàn trong Giáo pháp; nó không đi theo, không phù hợp với vẻ đẹp và sự thanh tịnh của các pháp ấy, trái lại, nó cách biệt xa vời với các pháp đó." Vì không xứng đáng nên gọi là không thuận hợp (ananulomika), nó không thuận theo các pháp ấy; trái lại, nó đứng ở vị trí nghịch chuyển, đối kháng. Vì không thuận hợp nên gọi là không thích hợp (appatirūpa), nó không phải là hình thức tương xứng hay tương đồng, trái lại, nó hoàn toàn bất tương xứng và không tương đồng. Vì không thích hợp nên gọi là không phải hạnh Sa-môn (assāmaṇaka), nó không phải là việc làm của các bậc Sa-môn. Vì không phải hạnh Sa-môn nên gọi là không hợp lẽ (akappiya). Bởi lẽ việc gì không phải là hạnh Sa-môn thì không hợp lệ đối với các vị ấy. Vì không

hợp lẽ nên gọi là không nên làm (akaraṇīya). Bởi các bậc Sa-môn không bao giờ làm điều không hợp lệ. "Và điều đó đã được ông thực hiện, do vậy, này kẻ vô dụng, việc ông làm là không xứng đáng... cho đến... không nên làm."

Lẽ nào lại như vậy? (Kathañhi nāmā) có nghĩa là vì lý do gì, hoặc đang thấy lý do gì mà lại hành động như vậy. Để chỉ ra sự vắng mặt của lý do chính đáng, Ngài đã nói tiếp: "Này các kẻ vô dụng, chẳng phải Ta đã..." và các lời sau đó. Tất cả những điều này đã được giải thích ý nghĩa rồi.

Giờ đây, vì ác nghiệp mà vị ấy đã làm, khi trổ quả sẽ mang lại quả khổ cực độ, do đó, để chỉ ra quả báo ấy, giống như cha mẹ vì lòng lẩm mẫn quở trách đứa con phạm lỗi với tâm từ ái, Ngài đã nói lời quở trách Sudinna bắt đầu bằng: "Này kẻ vô dụng, thà rằng..." Tại đó, Āsīviso là loài rắn có nọc độc đến nhanh (āsu). Ghoraviso là loài có nọc độc hung dữ, kinh khủng; đó là cách gọi loài rắn độc hung dữ ấy. Từ Pakkhitta (đặt vào) liên kết với từ Varaṃ (thà rằng). Thà rằng đặt bộ phận sinh dục vào miệng của loài rắn độc kinh khủng như thế; nếu việc đó xảy ra, thì vẫn còn tốt hơn (varaṃ); nghĩa là vẫn còn tốt đẹp, thiện lành, thỏa đáng hơn. Nhưng tuyệt đối không (Na tveva) nghĩa là điều đó (việc hành dâm) hoàn toàn không tốt hơn, không thiện lành, không thỏa đáng. Phương thức này được áp dụng cho tất cả các đoạn sau. Kaṇhasappassa là loài rắn đen. Aṅgārakāsuyā là trong hố đầy than hồng, hoặc trong đống than hồng. Ādittāya là rực cháy, có màu của lửa đã bén. Sampajjalitāya là cháy rực khắp phía, phóng ra những tia lửa. Sajotibhūtāya là có ánh sáng rực rỡ. Nghĩa là do các ngọn lửa bốc lên từ khắp phía nên tạo thành một khối ánh sáng thuần nhất.

Vì lý do gì? Nếu hỏi rằng tại sao điều Ta nói là "thà rằng" ấy lại là vì lý do gì, do nguyên nhân nào? Có thể đi đến cái chết nghĩa là người đặt bộ phận sinh dục vào đó có thể đi đến cái chết hoặc sự đau khổ tương đương với cái chết. Và do duyên ấy... cho đến... có thể tái sinh vào nghĩa là việc đặt bộ phận sinh dục vào bộ phận sinh dục của nữ nhân này, do duyên ấy, người thực hiện có thể tái sinh vào địa ngục; Ngài quở trách như vậy vì thấy được tính chất tội lỗi nặng nề của nghiệp, chứ không phải vì mong muốn sự đau khổ đến với vị ấy. Trong việc như thế mà ông

nghĩa là ngay cả trong việc có tính chất tội lỗi nặng nề như thế mà ông cũng thực hiện. Yvāyaṃ (việc mà ông), tại đây "Yaṃ" là từ dùng với nghĩa miệt thị. Tvaṃ (ông) là một từ đồng nghĩa với "Taṃ"; bằng cả hai từ này (Yaṃ và Taṃ), việc làm ấy được gọi là đáng bị miệt thị và khinh rẻ. Phi pháp (Assadhamma) là pháp của những kẻ không chân chính, kẻ hạ liệt; nghĩa là pháp được hành trì bởi những hạng người đó. Pháp của dân làng (Gāmadhamma) là pháp của cư dân trong làng; nghĩa là pháp của những người cư trú tại thôn xóm. Pháp của kẻ hèn hạ (Vasaladhamma): những kẻ sống và để cho các ác pháp rỉ chảy ra gọi là kẻ hèn hạ (vasala), đây là pháp của những hạng người hạ liệt hèn hạ đó, hoặc là pháp làm rỉ chảy các phiền não hèn hạ. Đê tiện (Duṭṭhulla) là xấu xa, bị ô nhiễm bởi phiền não, và thô tháo, không tinh tế. Liên quan đến nước (Odakantika) là việc mà chức năng của nước là điểm cuối cùng hoặc sự kết thúc, gọi là liên quan đến nước. Bí mật (Rahassa) là sự việc xảy ra nơi riêng tư, phát sinh ở nơi che khuất. Bởi vì pháp này là điều đáng ghê tởm, không thể phô bày ra trước tầm mắt của người khác, nên được gọi là "bí mật". Sự kết hợp của từng đôi một (Dvayaṃdvayasamāpatti) là sự thành tựu cần phải được thực hiện bởi hai người với hai người; cũng có dị bản là "dvayaṃ dvayaṃ samāpattiṃ". Có người đọc là "dayaṃ dayaṃ samāpattiṃ" nhưng điều đó không tốt. Ông sẽ thực hiện (Samāpajjissasi): từ này cần được kết hợp với từ "nāma" đã nêu ở trên thành "ông lại thực hiện như vậy sao" (samāpajjissasi nāmā).

Cho nhiều người... cho đến... người bắt đầu, người dẫn đầu là Ngài nói ám chỉ về Giáo pháp. Trong Giáo pháp này, ông là người bắt đầu cho nhiều hạng người thực hiện các bất thiện pháp, vì là người thực hiện đầu tiên nhất; là người dẫn đầu vì là người đầu tiên dấn thân vào con đường này; có nghĩa là người mở cửa, người chỉ ra phương cách. Ý nghĩa ở đây là: dựa vào kẽ hở này, nhiều người sau này sẽ học theo ông và thực hiện các bất thiện pháp dưới nhiều hình thức khác nhau như hành dâm với khỉ cái và các việc tương tự.

Bằng nhiều phương thức nghĩa là bằng các phương thức đã được nói đến như "không xứng đáng", v.v... bằng nhiều lý do. Nói lên sự bất hảo

của việc khó nuôi dưỡng... cho đến... sự lười biếng nghĩa là nói lên sự chê bai, sự chỉ trích, sự quở trách đối với sự không thu thúc vốn là nền tảng của việc khó nuôi dưỡng, v.v... Thật vậy, vì một người an trú trong sự không thu thúc thì bản thân họ trở nên khó nuôi dưỡng và khó hộ trì, nên sự không thu thúc được gọi là "khó nuôi dưỡng, khó hộ trì". Lại nữa, vì người an trú trong sự không thu thúc thì bản thân họ trở nên ham muốn lớn đối với bốn vật dụng, dù vật dụng có lớn như núi Sineru vẫn khởi lên sự không biết đủ, nên sự không thu thúc được gọi là "ham muốn lớn, không biết đủ". Và vì người an trú trong sự không thu thúc thì bản thân họ dẫn đến sự hội họp với hội chúng và hội họp với phiền não, trở nên biếng nhác, dẫn đến sự đầy đủ của tám căn bản lười biếng, nên sự không thu thúc được gọi là "sự hội họp và sự lười biếng".

Nói lên sự tán thán về việc dễ nuôi dưỡng... cho đến... sự tinh tấn nghĩa là nói lên sự tán thán đối với sự thu thúc vốn là nền tảng của việc dễ nuôi dưỡng, v.v... Thật vậy, vì một người từ bỏ sự không thu thúc để an trú trong sự thu thúc thì bản thân họ trở nên dễ nuôi dưỡng, dễ hộ trì, đối với bốn vật dụng thì khởi lên sự ít ham muốn và trạng thái không khao khát, và đối với từng loại vật dụng thì dẫn đến sự biết đủ theo ba phương diện: tùy theo những gì nhận được, tùy theo sức mình, và tùy theo sự thích hợp, nên sự thu thúc được gọi là "dễ nuôi dưỡng, dễ hộ trì, ít ham muốn và biết đủ".

Lại nữa, vì người từ bỏ sự không thu thúc để an trú trong sự thu thúc thì bản thân họ dẫn đến sự tẩy trừ phiền não và sự rũ bỏ phiền não, nên sự thu thúc được gọi là "tẩy trừ và rũ bỏ".

Và vì người từ bỏ sự không thu thúc để an trú trong sự thu thúc thì bản thân họ không đi vào các ác hạnh về thân và khẩu vốn không gây được niềm tin, không đáng tin, không chân chính, không phù hợp, và cũng không đi vào ba loại bất thiện tầm của tâm vốn không gây được niềm tin, không đáng tin, không chân chính, không phù hợp; trái lại, họ dẫn đến sự viên mãn của các thiện hạnh về thân và khẩu và ba loại thiện tầm vốn gây được niềm tin, đáng tin, chân chính và phù hợp; nên sự thu thúc được gọi là "gây được niềm tin".

Lại nữa, vì người từ bỏ sự không thu thúc để an trú trong sự thu thúc thì bản thân họ dẫn đến sự đoạn giảm tất cả phiền não, dẫn đến sự ly phả luân hồi, và dẫn đến sự viên mãn của tám căn bản tinh tấn, nên sự thu thúc được gọi là "sự đoạn giảm và sự tinh tấn".

Việc ấy xứng đáng cho các Tỳ-kheo, việc ấy thuận hợp cho các Tỳ-kheo: Tại đây, đối với các Tỳ-kheo đang tụ hội, điều mà Ngài sắp ban hành học giới bây giờ là xứng đáng và thuận hợp với học giới ấy. Hoặc có nghĩa là: Ngài đã thực hiện một bài thuyết pháp hợp thời, liên quan đến sự đoạn trừ và sự thu thúc, vốn không tách rời kinh tạng, gắn liền với luật tạng, không xa rời văn bản gốc, vốn xứng đáng và thuận hợp với sự thu thúc bắt đầu bằng việc dễ nuôi dưỡng đã được nói đến. Tương truyền rằng, trong những tình huống như vậy, Đức Thế Tôn giống như đang kết một vòng hoa ngũ sắc, giống như đang xâu một chuỗi ngọc báu; Ngài dùng nỗi sợ luân hồi trong tương lai để đe dọa những người có ý định từ bỏ sự thu thúc, những người say mê sự không thu thúc, bằng cách chỉ ra vô số sự nguy hại; đồng thời đối với những người ham học hỏi, an trú trong thu thúc, Ngài thuyết giảng một bài pháp dài bằng bộ Trường Bộ hoặc Trung Bộ, giúp một số người an trú vào quả A-la-hán, một số người an trú vào các quả Bất lai, Nhất lai, Dự lưu, và dù cho những người thiếu hụt tiền đề (upanissaya) thì Ngài cũng giúp họ an trú vào thiên lộ. Nhằm chỉ về điều đó nên đã nói: “Sau khi thuyết pháp về những gì xứng đáng và thuận hợp cho các Tỳ-kheo.”

Do vậy (Tena hi) nghĩa là do bởi duyên sự vi phạm của Sudinna làm nguyên nhân. Học giới (Sikkhāpadaṃ): tại đây, "sikkhā" là những gì cần phải học, "padaṃ" là phương tiện qua đó sự học được tiến hành; phương tiện để đạt đến sự học gọi là học giới. Hoặc có nghĩa là gốc rễ, chỗ nương tựa, nền tảng. Đây là danh từ chỉ chung cho sự từ bỏ hành dâm, sự thu thúc khỏi hành dâm. Thật vậy, sự thu thúc khỏi hành dâm ở đây được hiểu là "học giới" vì theo nghĩa đã nêu, nó là nền tảng cho các pháp khác thuộc về học thuật như giới, minh sát, thiền định và đạo pháp. Ý nghĩa này cần được hiểu theo phương thức đã nói trong phần Phân tích học giới (Sikkhāpada-vibhaṅga). Ngoài ra, ngay cả lời văn diễn đạt ý nghĩa đó cũng được hiểu là "học giới". Điều này cũng đã được nói

rằng: “Học giới là danh thân, cú thân, ngôn ngữ thân, văn tự thân hiện hữu trong đó.” Hoặc giống như khi nói “Vô tham là Pháp cú” thì có nghĩa vô tham là một phần của Pháp; tương tự ở đây, “học giới” có nghĩa là một phần của sự học, một khía cạnh của sự học.

Dựa trên mười mục đích (Dasa atthavase paṭicca) nghĩa là dựa vào, bắt đầu từ, hướng đến mười lý do làm nguyên nhân cho việc ban hành học giới để đạt được những lợi ích thù thắng; Ngài nói như vậy vì nhìn thấy sự thành tựu của mười lợi ích thù thắng ấy. Giờ đây, để chỉ ra mười mục đích đó, Ngài nói bắt đầu bằng: Vì sự tốt đẹp của Tăng đoàn. Tại đó, "sự tốt đẹp của Tăng đoàn" là trạng thái tốt lành của Tăng đoàn, giống như trong đoạn "Tốt lắm, chư Thiên", đó là trạng thái chấp thuận lời nói rằng "Bạch Thế Tôn, tốt lắm". Người nào chấp thuận lời nói của bậc Như Lai, điều đó sẽ mang lại lợi ích và hạnh phúc lâu dài cho người ấy; do đó, Ngài nói: "Ta sẽ ban hành học giới để Tăng đoàn chấp thuận lời nói của Ta rằng 'Bạch Thế Tôn, tốt lắm', bằng cách chỉ ra sự nguy hại của việc không chấp thuận và lợi ích của việc chấp thuận, chứ không phải bằng cách áp bức hay dùng quyền lực" - để làm sáng tỏ ý nghĩa đó nên Ngài nói "Vì sự tốt đẹp của Tăng đoàn". Vì sự an lạc của Tăng đoàn nghĩa là vì trạng thái an ổn của Tăng đoàn; vì mục đích cùng chung sống và an trú hạnh phúc.

Để chiết phục những người không biết xấu hổ (Dummaṅkūnaṃ puggalānaṃ niggahāya): những người không biết xấu hổ là những người ác giới; những người dù bị làm cho hổ thẹn vẫn không thấy khổ sở, hoặc khi đang thực hiện hay đã thực hiện sự vi phạm vẫn không biết hổ thẹn; nhằm để chiết phục họ. Bởi lẽ khi không có học giới, họ sẽ quấy nhiễu Tăng đoàn rằng: “Các ông đã thấy gì, nghe gì - chúng tôi đã làm gì; các ông dựa vào duyên sự nào, áp đặt tội lỗi nào mà chiết phục chúng tôi?”; nhưng khi đã có học giới, Tăng đoàn sẽ đưa ra học giới đó và chiết phục họ một cách đúng Pháp, đúng Luật, đúng theo giáo huấn của bậc Đạo sư. Do đó đã nói: “Để chiết phục những người không biết xấu hổ.”

Để các Tỳ-kheo hiền thiện được an lạc (Pesalānaṃ bhikkhūnaṃ phāsuvihārāya): vì mục đích an trú hạnh phúc cho các Tỳ-kheo yêu mến giới luật. Thật vậy, những Tỳ-kheo yêu mến giới luật, nếu không biết rõ

việc nên làm và không nên làm, việc có tội và không có tội, ranh giới và cương kỷ, thì khi nỗ lực làm tròn ba học sẽ bị mệt mỏi, khi bị soi xét sẽ cảm thấy bối rối. Nhưng khi biết rõ việc nên làm và không nên làm, việc có tội và không có tội, ranh giới và cương kỷ, thì khi nỗ lực làm tròn ba học sẽ không bị mệt mỏi, khi bị soi xét sẽ không cảm thấy bối rối. Do đó, việc ban hành học giới cho họ sẽ dẫn đến sự an trú hạnh phúc. Hoặc giả, sự chiết phục những kẻ không biết xấu hổ chính là sự an trú hạnh phúc của những vị này. Thật vậy, dựa vào những kẻ ác giới mà lễ Uposatha không thể đứng vững, lễ Pavāraṇā không thể đứng vững, các Tăng sự không được tiến hành, sự hòa hợp không có, các Tỳ-kheo không thể nhất tâm chuyên chú vào việc đọc tụng, vấn đáp, thực hành thiền định, v.v... Nhưng khi những kẻ ác giới đã bị chiết phục, tất cả những tai họa này không còn nữa. Từ đó các Tỳ-kheo hiền thiện được an trú hạnh phúc. Như vậy, ý nghĩa của câu "Để các Tỳ-kheo hiền thiện được an lạc" cần được hiểu theo hai cách.

Để ngăn ngừa các lậu hoặc ngay trong hiện tại (Diṭṭhadhammikānaṃ āsavānaṃ saṃvarāya): các lậu hoặc hiện tại là các loại khổ đau đặc biệt như bị đánh bằng tay, đánh bằng gậy, bị chặt tay, chặt chân, bị ác danh, mất danh tiếng, hối hận, v.v... mà một người không thu thúc phải gánh chịu ngay trong chính kiếp sống này. Ý nghĩa là để ngăn ngừa, để đóng lại, để chặn đứng con đường dẫn đến các điều ấy.

Để triệt tiêu các lậu hoặc trong tương lai (Samparāyikānaṃ āsavānaṃ paṭighātāya): các lậu hoặc tương lai là các loại khổ đau đặc biệt phải gánh chịu trong tương lai ở địa ngục và các cảnh giới khác, vốn có gốc rễ từ ác nghiệp đã làm do không thu thúc; có nghĩa là để triệt tiêu, để làm cho lắng dịu, để làm cho chấm dứt các điều ấy.

Để đem lại niềm tin cho những người chưa có niềm tin: Bởi khi có sự ban hành học giới, những người trí dù chưa có niềm tin, sau khi biết về việc ban hành học giới hoặc nhìn thấy các Tỳ-kheo thực hành đúng theo học giới đã ban hành, họ sẽ khởi niềm tin rằng: “Thật vậy, những vị Sa-môn con dòng Sakya này đang sống viễn ly, từ bỏ những trạng thái vốn là nơi gây ra tham ái, sân hận, si mê cho đại chúng ở đời; thật là họ đang làm việc khó làm, thật là họ đang gánh vác việc nặng nề.” Giống như vị

Bà-la-môn tinh thông ba bộ Veda nhưng có tà kiến sau khi nhìn thấy cuốn sách thuộc Luật tạng. Do đó đã nói: "Để đem lại niềm tin cho những người chưa có niềm tin."

Để làm tăng trưởng niềm tin cho những người đã có niềm tin: Ngay cả những thiện nam tử đã có niềm tin trong Giáo pháp, khi biết về sự ban hành học giới hoặc nhìn thấy các Tỳ-kheo thực hành đúng theo học giới đã ban hành, họ cũng khởi tâm tịnh tín hơn nữa rằng: "Ôi, các bậc Thánh thật là những người làm việc khó làm, những vị trọn đời gìn giữ sự thu thúc giới luật, phạm hạnh, ăn mỗi ngày một bữa." Do đó đã nói: "Để làm tăng trưởng niềm tin cho những người đã có niềm tin."

Để Diệu pháp được tồn tại lâu dài: Diệu pháp có ba loại là Diệu pháp học thuật (pariyatti), Diệu pháp thực hành (paṭipatti), và Diệu pháp chứng đắc (adhigama). Tại đó, tất cả lời dạy của Đức Phật nằm trong ba tạng gọi là "Diệu pháp học thuật". Mười ba hạnh đầu đà, mười bốn bổn phận trong các chương (Khandhaka), tám mươi hai đại bổn phận, giới, định, tuệ, đây gọi là "Diệu pháp thực hành". Bốn Thánh đạo, bốn Thánh quả và Niết-bàn, đây gọi là "Diệu pháp chứng đắc". Tất cả các pháp ấy, vì khi có sự ban hành học giới, các Tỳ-kheo sẽ học tập học giới cùng sự phân tích học giới đó và các lời dạy khác của Đức Phật để làm sáng tỏ ý nghĩa của chúng, và khi thực hành đúng theo học giới đã ban hành, họ hoàn thiện sự thực hành và nhờ sự thực hành đó mà chứng đắc các pháp siêu thế cần phải chứng đắc; do vậy nhờ sự ban hành học giới mà Diệu pháp được tồn tại lâu dài. Do đó đã nói: "Để Diệu pháp được tồn tại lâu dài."

Để hỗ trợ Luật tạng: Bởi khi có sự ban hành học giới, cả bốn loại Luật là Thu thúc luật, Đoạn trừ luật, An tịnh luật và Chế định luật đều được hỗ trợ, được nâng đỡ, được củng cố vững chắc. Do đó đã nói: "Để hỗ trợ Luật tạng."

Tất cả các mục đích này cần được kết hợp với câu: "Ta sẽ ban hành học giới." Tại đây, cách kết hợp từ mục đầu đến mục cuối là: "Ta sẽ ban hành học giới vì sự tốt đẹp của Tăng đoàn... Ta sẽ ban hành học giới để hỗ trợ Luật tạng."

Hơn nữa, tại đây, điều gì tốt đẹp cho Tăng đoàn thì điều đó là sự an lạc cho Tăng đoàn, điều gì là sự an lạc cho Tăng đoàn thì điều đó là để chiết phục những hạng người không biết xấu hổ; đó là phương thức liên kết dây chuyền. Lại nữa, điều gì tốt đẹp cho Tăng đoàn thì điều đó là sự an lạc cho Tăng đoàn, điều gì tốt đẹp cho Tăng đoàn thì điều đó là để chiết phục những hạng người không biết xấu hổ; theo cách kết hợp mười lần dựa trên từng mục đích riêng biệt như vậy, điều này đã được nói trong bộ Parivāra rằng:

“Một trăm lẻ tám ý nghĩa, một trăm lẻ tám pháp;

Hai trăm ngôn ngữ, bốn trăm trí tuệ;

Trong bối cảnh của các mục đích này.”

Tất cả điều đó cần phải được hiểu. Tuy nhiên, vì điều này sẽ trở nên rõ ràng ngay trong chính bộ Parivāra, nên tại đây không giải thích thêm.

Như vậy, sau khi chỉ ra lợi ích của việc ban hành học giới, để chỉ rõ phận sự cần làm của các Tỳ-kheo đối với học giới đó, Ngài nói: “Và này các Tỳ-kheo, hãy đọc tụng học giới này như thế này.” Nghĩa là gì? Này các Tỳ-kheo, đối với học giới mà Ta đã chỉ rõ lợi ích như thế này, hãy đọc tụng trong kỳ tụng giới Pātimokkha, hãy học tập, hãy ghi nhớ và hãy dạy lại cho những người khác. Vì chữ "ca" (và) ở đây mang nghĩa bổ sung thêm, nên ý nghĩa này được rút ra như vậy.

Giờ đây, để chỉ ra điều đã gọi là “học giới này”, Ngài nói: “Vị Tỳ-kheo nào hành dâm pháp thì bị trục xuất, không còn được sống chung.” Sau khi đã làm cho vững chắc bằng cách triệt hạ tận gốc rễ như vậy khi ban hành học giới Pārājika thứ nhất, một sự kiện khác về con khỉ cái đã phát sinh dẫn đến việc ban hành bổ sung. Để làm sáng tỏ sự phát sinh của sự kiện đó, lời này đã được nói: “Và như vậy, học giới này đã được Thế Tôn ban hành cho các Tỳ-kheo.” Ý nghĩa của nó là: Học giới này đã được Thế Tôn ban hành cho các Tỳ-kheo như vậy, và rồi sự kiện khác này đã phát sinh.

Kết thúc phần thuyết minh về sự ban hành lần đầu.

Kết thúc tụng phẩm Sudinna.

### *4.1.1.2. Thuyết minh về sự kiện con khỉ cái.*

* Giờ đây, để hiển thị sự kiện khác đã phát sinh, bậc đạo sư đã thuyết đoạn văn bắt đầu bằng: "Vào thời điểm đó". Trong đoạn này, đây là sự giải thích các từ ngữ chưa rõ nghĩa: "Dùng vật thực quyến dụ con khỉ cái" nghĩa là tại trú xứ của các Tỳ-kheo trong Rừng Lớn, do uy đức của các thiện pháp như lòng nhẫn nhục và từ ái, nhiều loài bàng sanh như thú rừng, công, gà rừng và khỉ đi lại trong các khu nhà thiền với tâm không sợ hãi. Tại đó, có một con khỉ cái được quyến dụ bằng vật thực như cháo, cơm, bánh trái, ý nói là đã được thuần hóa. Từ "của nó" (tassa) được dùng ở biến cách vị trí. "Cộng trú" (paṭisevati) nghĩa là thường xuyên thực hiện hành vi cộng trú; ở đây thì hiện tại được dùng để chỉ sự lặp lại thường xuyên. "Vị Tỳ-kheo ấy" là vị Tỳ-kheo thực hiện hành vi cộng trú đó. "Đi tham quan các trú xứ" nghĩa là những vị Tỳ-kheo khách ấy đến để đảnh lễ đức Thế Tôn, vào buổi sáng sau khi nhận vật thực và thọ thực xong, họ đi dạo quanh với ý định xem nơi ở của các Tỳ-kheo. Vì thế có đoạn: "Đi tham quan các trú xứ". "Đi đến chỗ những vị Tỳ-kheo đó" có nghĩa là loài bàng sanh một khi đã thân thiết với một vị Tỳ-kheo thì cũng phát sinh tâm thiện cảm tương tự đối với những vị khác. Do đó, con khỉ cái ấy đã đi đến nơi các vị Tỳ-kheo đó; sau khi đến gần, nó đã bày tỏ cử chỉ dâm dục ấy với họ giống như cách nó đã làm với vị Tỳ-kheo thân thiết của nó.

"Đuôi" (cheppa) nghĩa là phần chót của cột sống. "Chĩa ra" (oḍḍi) nghĩa là đặt hướng về phía trước. "Làm dấu hiệu" nghĩa là nó đã thực hiện bằng cách thức hoặc hành động mà qua đó họ có thể biết được ý muốn cộng trú của nó. "Vị Tỳ-kheo ấy" là vị chủ của tinh xá này. "Ẩn núp sang một bên" nghĩa là họ đã đứng chờ tại một nơi kín đáo.

* "Thưa các đạo hữu, đúng vậy" – vị ấy nói như thế vì bị cáo buộc khi bị bắt quả tang như tên trộm cùng với tang vật, nên không thể nói những lời như "Tôi đã làm gì?" mà phải thừa nhận: "Thưa các đạo hữu, đúng vậy". "Này đạo hữu, chẳng phải điều đó cũng giống như vậy sao?" nghĩa

là: Này đạo hữu, giống như đối với phụ nữ loài người, chẳng phải đối với cái cái loài bàng sanh thì học giới đó cũng giống như vậy sao? Bởi lẽ, đối với phụ nữ loài người, việc nhìn ngắm, nắm giữ, mơn trớn, đụng chạm hay cọ xát đều là sự ô uế. Đối với cái cái loài bàng sanh, tất cả những điều đó cũng đều là ô uế. Có sự khác biệt gì ở đây đâu? Ngươi đang cố tình ngụy biện tại nơi không thể ngụy biện.

* "Thậm chí đối với loài bàng sanh cũng phạm tội Pārājika, không còn được cộng trú" – Đức Thế Tôn đã chế định học giới một cách nghiêm ngặt hơn rằng ngay cả khi thực hiện hành vi cộng trú với loài bàng sanh cũng đều phạm tội Pārājika. Vì học giới có hai loại: tội thuộc về thế gian (lokavajja) và tội thuộc về chế định (paṇṇattivajja). Trong đó, loại nào mà tâm của người phạm luôn là bất thiện thì gọi là tội thuộc về thế gian. Những loại còn lại là tội thuộc về chế định. Đối với tội thuộc về thế gian, sự tùy chế (anupaññatti) phát sinh sẽ ngăn chặn, đóng kín cửa, cắt đứt dòng chảy và làm cho học giới trở nên nghiêm ngặt hơn, ngoại trừ trường hợp tăng thượng mạn hoặc trong giấc mơ, vì những trường hợp này được nói là không có sự vi phạm hoặc không có ý thức. Đối với tội thuộc về chế định, sự tùy chế phát sinh khi có sự vi phạm sẽ làm cho nới lỏng hơn, giải tỏa, mở ra cơ hội và thậm chí tạo ra các trường hợp không phạm tội, giống như các tùy chế về ăn theo nhóm (gaṇabhojana) hay ăn liên tiếp (paramparabhojana). Riêng câu "Thậm chí đối với kẻ tạm thời" (taṅkhaṇikāyapi) là loại phát sinh sau khi sự vi phạm đã xảy ra, nên nó mang tính chất của chế định. Nhưng vì học giới thứ nhất này là tội thuộc về thế gian, không phải tội thuộc về chế định; do đó sự tùy chế này phát sinh nhằm ngăn chặn, đóng kín cửa, cắt đứt dòng chảy và làm cho học giới trở nên nghiêm ngặt hơn.

Như vậy, sau khi hợp nhất cả hai sự kiện, làm cho học giới trở nên kiên cố hơn bằng cách cắt đứt tận gốc rễ, khi học giới Pārājika thứ nhất đã được chế định, thì sự kiện của các Tỳ-kheo nhóm Vajjiputta lại phát sinh dẫn đến một tùy chế khác. Để hiển thị sự phát sinh của sự kiện đó, bản văn chép: "Và như thế, học giới này đã được Đức Thế Tôn chế định cho các Tỳ-kheo". Ý nghĩa là: Học giới này đã được Đức Thế Tôn chế định cho các Tỳ-kheo như thế, và đồng thời sự kiện này cùng sự kiện khác

nữa cũng đã phát sinh.

Kết thúc câu chuyện về con khỉ cái.

#### *4.1.1.3. Tụng phẩm về tấm thảm.*

43-44. Giờ đây, để hiển thị sự việc khác đã phát sinh, bậc đạo sư đã thuyết rằng: “Vào thời điểm đó,” và tiếp tục như thế. Ở đây, đây là sự giải thích các từ ngữ chưa rõ ràng: Những người ở thành Vesālī gọi là dân Vesālī. Các vương tử dòng Vajjī là những người con của các gia tộc tại thành Vesālī trong quốc độ Vajjī. Nghe nói rằng, bất cứ tai ương, nguy hại hay sự biến loạn nào phát sinh trong Giáo pháp, tất cả đều nương tựa vào các tỳ-kheo nhóm Vajjīputta mà ra. Thật vậy, ngay cả Đề-bà-đạt-đa (Devadatta) cũng đã lôi kéo được nhóm Vajjīputta về phe mình để chia rẽ Tăng già. Và chính các tỳ-kheo nhóm Vajjīputta, khi Đức Thế Tôn nhập Niết-bàn được một trăm năm, đã truyền bá những điều phi Pháp, phi Luật trong giáo huấn của bậc Đạo sư. Ngay cả những người này, dù học giới đã được ban hành như vậy, họ vẫn ăn uống theo ý thích... cho đến... thực hiện hành vi dâm dục.

Đối với cụm từ "do bởi sự suy sụp quyến thuộc" (ñātibyasanenapi), ở đây các từ "asana", "byasana", "vikkhepo" (sự tán loạn), "viddhaṃsana" (sự phá hủy), "vināsa" (sự tiêu vong) đều cùng chung một ý nghĩa. Sự suy sụp của hàng quyến thuộc gọi là "ñātibyasana"; do bởi sự suy sụp quyến thuộc đó, ý nghĩa là do sự tiêu vong của thân quyến có nguyên nhân từ hình phạt của vương pháp, bệnh tật, cái chết hoặc sự ly tán. Phương pháp giải thích này cũng áp dụng cho từ thứ hai. Tuy nhiên, trong từ thứ ba, chính căn bệnh phá hoại sức khỏe được gọi là "bệnh suy sụp" (rogabyasana). Bởi vì nó làm hư hại, làm tán loạn, làm tiêu tan sức khỏe nên gọi là suy sụp. Chính bệnh tật là sự suy sụp nên gọi là bệnh suy sụp; do bởi bệnh suy sụp đó. "Bị chạm đến" (phuṭṭhā) có nghĩa là bị rơi vào, bị áp đảo, hoặc bị vây hãm.

Bạch Ngài Ānanda, chúng con không phải là những người chỉ trích Đức Phật; nghĩa là bạch Ngài Ānanda, chúng con không chỉ trích Đức Phật,

không đổ lỗi cho Đức Phật. Không phải là những người chỉ trích Pháp, không phải là những người chỉ trích Tăng. Chúng con là những người tự trách mình; nghĩa là chúng con chỉ trích chính bản thân mình, đổ lỗi cho chính mình. "Vô phúc" (alakkhikā) nghĩa là những kẻ không có phước lành. "Thiếu phước" (appapuññā) nghĩa là những kẻ có phước báu ít ỏi. "Những bậc quán chiếu các thiện pháp" (vipassakā kusalānaṃ dhammānaṃ) là những vị quán chiếu các thiện pháp được phân chia trong ba mươi tám đề mục thiền định; ý nghĩa là sau khi xuất khỏi các đề mục đó, họ quán chiếu chính các pháp ấy. "Đêm trước và đêm sau" (pubbarattāpararattaṃ) nghĩa là phần đầu của đêm là đêm trước, phần sau của đêm là đêm sau; điều này muốn nói đến canh đầu và canh cuối của đêm. "Các pháp thuộc về Bồ-đề" (bodhipakkhikānaṃ) nghĩa là các pháp đứng về phía giác ngộ, có nghĩa là các pháp hỗ trợ cho Đạo trí A-la-hán. "Sự chuyên tâm tu tập" (bhāvanānuyogaṃ) nghĩa là sự chuyên tâm làm tăng trưởng. "Chúng con sẽ sống chuyên chú" (anuyuttā vihareyyāmā) nghĩa là sau khi từ bỏ các chướng ngại của người tại gia và chướng ngại về trú xứ, chúng con sẽ sống tại các trú xứ viễn ly, chuyên tâm thực hành, không làm việc gì khác.

"Thưa các hiền giả, như vậy" là lời của trưởng lão khi không biết rõ ý đồ của họ, sau khi nghe lời tuyên bố hùng hồn này thì nghĩ rằng: "Nếu họ sẽ trở nên như vậy thì thật tốt," nên đã chấp thuận rằng: "Thưa các hiền giả, như vậy." "Điều này không có cơ sở, không có cơ hội" (aṭṭhānametaṃ anavakāso), cả hai từ này đều là lời bác bỏ nguyên nhân. Bởi vì một nguyên nhân được gọi là "cơ sở" (ṭhāna) khi kết quả tồn tại dựa trên sự vận hành của nó. Và vì điều đó là cơ hội cho sự vận hành phụ thuộc vào nó, nên gọi là "cơ sở và cơ hội". Để bác bỏ điều đó, ngài đã nói: "Này Ānanda, điều này không có cơ sở, không có cơ hội." Không có cơ sở hay cơ hội nào cho việc đó cả. "Rằng Như Lai" nghĩa là không có nguyên nhân nào để Như Lai có thể bãi bỏ... cho đến... của dân Vajjī. Vì nếu Đức Thế Tôn ban cho sự cụ túc giới (upasampadā) cho những người này khi họ khẩn cầu rằng "Xin cho chúng con được thọ cụ túc giới", thì như vậy Ngài sẽ phải bãi bỏ điều đã ban hành là "phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ), không còn được sống chung". Bởi vì Ngài không bãi bỏ điều đó, nên Ngài đã thuyết rằng: "Điều này không có cơ sở," và

tiếp tục như thế.

"Người đó khi đến không được cho thọ cụ túc giới" nghĩa là: "Nếu một người như vậy khi đến mà nhận được cụ túc giới, người đó sẽ không có lòng tôn kính đối với Giáo pháp. Nhưng nếu đứng ở vị trí Sa-di, người đó sẽ có lòng tôn kính và sẽ làm lợi ích cho chính mình." Sau khi biết như vậy, với lòng từ mẫn, Đức Thế Tôn đã thuyết rằng: "Người đó khi đến không được cho thọ cụ túc giới." "Người đó khi đến nên cho thọ cụ túc giới" nghĩa là người như vậy khi đến, nếu đứng ở địa vị tỳ-kheo với giới hạnh không bị hư hỏng, sẽ có lòng tôn kính đối với Giáo pháp; sau khi biết rằng nếu người đó có đầy đủ y chỉ đức thì sẽ sớm đạt được mục đích cao thượng, nên Ngài đã thuyết rằng nên cho thọ cụ túc giới.

Như vậy, sau khi hiển thị về trường hợp không được cho thọ cụ túc giới và được cho thọ cụ túc giới đối với những người đã thực hiện hành vi dâm dục rồi quay trở lại, Đức Thế Tôn muốn tổng hợp cả ba sự việc để làm cho đầy đủ và ban hành học giới, nên đã dạy rằng: "Và này các tỳ-kheo, các ông hãy tụng đọc học giới này như sau," rồi ban hành học giới trọn vẹn rằng: "Tỳ-kheo nào... cho đến... là vị không còn được sống chung."

Kết thúc phần giải thích về sự việc các tỳ-kheo nhóm Vajjīputta.

#### *4.1.1.4. Bài giảng về bốn loại Luật.*

* Giờ đây, để phân tích ý nghĩa của điều ấy, tác giả đã nói bắt đầu bằng: "Ai, tức là người như thế nào". Tuy nhiên, đối với người mong cầu sự thuần thục trong học giới này, trong sự phân tích học giới này, và trong toàn bộ việc quyết định Luật, thì cần phải biết bốn loại Luật —

Bốn loại Luật này, các bậc Đại Trưởng lão có đại thần thông, những bậc kết tập Pháp thuở xưa, đã trích xuất và công bố.

Bốn loại ấy là gì? Đó là: Kinh (Sutta), Kinh tùy thuận (Suttānuloma), Thuyết của các Sư trưởng (Ācariyavāda), và Ý kiến cá nhân (Attanomati). Điều này đã được nói đến liên quan rằng: "Bởi từ ngữ trực tiếp, bởi phong vị, bởi truyền thống Sư trưởng, và bởi ý định"; ở đây, "từ ngữ trực tiếp" có nghĩa là Kinh, "phong vị" là Kinh tùy thuận, "truyền thống

Sư trưởng" là Thuyết của các Sư trưởng, "ý định" là Ý kiến cá nhân.

Trong đó, Kinh nghĩa là văn bản Pāḷi trong toàn bộ Tạng Luật.

Kinh tùy thuận nghĩa là bốn Đại giáo pháp; những điều đã được Thế Tôn phán dạy như sau: "Này các Tỳ-kheo, điều gì không được Ta bác bỏ rằng 'điều này không thích hợp', nếu điều ấy tùy thuận với điều không thích hợp, ngăn chối điều thích hợp, thì điều ấy không thích hợp cho các ông. Này các Tỳ-kheo, điều gì không được Ta bác bỏ rằng 'điều này không thích hợp', nếu điều ấy tùy thuận với điều thích hợp, ngăn chối điều không thích hợp, thì điều ấy là thích hợp cho các ông. Này các Tỳ-kheo, điều gì không được Ta cho phép rằng 'điều này là thích hợp', nếu điều ấy tùy thuận với điều không thích hợp, ngăn chối điều thích hợp, thì điều ấy không thích hợp cho các ông. Này các Tỳ-kheo, điều gì không được Ta cho phép rằng 'điều này là thích hợp', nếu điều ấy tùy thuận với điều thích hợp, ngăn chối điều không thích hợp, thì điều ấy là thích hợp cho các ông" (Đại Phẩm 305).

Thuyết của các Sư trưởng nghĩa là hệ thống Chú giải đã được năm trăm vị A-la-hán kết tập Pháp thiết lập, nằm ngoài văn bản Pāḷi, vốn vận hành theo sự quyết định đã được xác lập.

Ý kiến cá nhân nghĩa là việc trình bày về phương cách hiện khởi theo sự nắm bắt phương pháp bởi sự hiểu biết của riêng mình, bằng sự suy luận, sau khi đã tách rời khỏi Kinh, Kinh tùy thuận và Thuyết của các Sư trưởng.

Hơn nữa, tất cả quan điểm của các bậc Trưởng lão xuất hiện trong các bản Chú giải Kinh, A-tỳ-đàm và Luật đều được gọi là "Ý kiến cá nhân". Tuy nhiên, đối với người đang nói khi nắm giữ Ý kiến cá nhân ấy, không nên chấp chặt mà diễn đạt. Sau khi xem xét nguyên nhân, phải đối chiếu văn bản Pāḷi với ý nghĩa, và đối chiếu ý nghĩa với văn bản Pāḷi rồi mới nói. Ý kiến cá nhân phải được đưa vào trong Thuyết của các Sư trưởng. Nếu ở đó nó hòa nhập và tương hợp, thì nên chấp nhận. Nếu không hòa nhập cũng không tương hợp, thì không nên chấp nhận. Bởi vì Ý kiến cá nhân này là yếu kém nhất trong tất cả. Thuyết của các Sư trưởng mạnh

hơn Ý kiến cá nhân.

Ngay cả Thuyết của các Sư trưởng cũng phải được đưa vào trong Kinh tùy thuận. Nếu ở đó có sự hòa nhập và tương hợp thì mới nên chấp nhận, ngược lại thì không nên chấp nhận. Bởi vì Kinh tùy thuận mạnh hơn Thuyết của các Sư trưởng.

Ngay cả Kinh tùy thuận cũng phải được đưa vào trong Kinh. Nếu ở đó có sự hòa nhập và tương hợp thì mới nên chấp nhận, ngược lại thì không nên chấp nhận. Bởi vì Kinh mạnh hơn Kinh tùy thuận. Kinh quả thật là không thể đảo ngược, giống như Tăng đoàn thực hiện các sự nghiệp, giống như thời kỳ các đức Phật còn tại thế. Do đó, khi hai vị Tỳ-khê-o thảo luận với nhau, nếu người phe mình nắm giữ Kinh để nói, còn người phe khác nắm giữ Kinh tùy thuận. Họ không nên lăng mạ hay chê bai lẫn nhau mà phải đưa Kinh tùy thuận vào trong Kinh. Nếu hòa nhập và tương hợp thì nên chấp nhận. Nếu không, thì không nên chấp nhận; phải an trú ngay trong Kinh. Tiếp đến, nếu vị này nắm giữ Kinh để nói, vị kia nắm giữ Thuyết của các Sư trưởng. Họ cũng không nên lăng mạ hay chê bai lẫn nhau mà phải đưa Thuyết của các Sư trưởng vào trong Kinh. Nếu hòa nhập và tương hợp thì nên chấp nhận. Thuyết của các Sư trưởng không hòa nhập, không tương hợp và đáng bị chê trách thì không nên chấp nhận; phải an trú ngay trong Kinh.

Tiếp đến, nếu vị này nắm giữ Kinh để nói, vị kia nắm giữ Ý kiến cá nhân. Họ cũng không nên lăng mạ hay chê bai lẫn nhau mà phải đưa Ý kiến cá nhân vào trong Kinh. Nếu hòa nhập và tương hợp thì nên chấp nhận. Nếu không, thì không nên chấp nhận. Phải an trú ngay trong Kinh.

Tuy nhiên, nếu vị này nắm giữ Kinh tùy thuận để nói, vị kia nắm giữ Kinh. Kinh phải được đưa vào trong Kinh tùy thuận. Nếu hòa nhập và tương hợp, được nhận biết là đã đưa vào ba lần kết tập và xuất hiện trong văn bản Pāḷi, thì nên chấp nhận. Nếu không được nhận biết như thế, không hòa nhập, không tương hợp, hoặc là Kinh bên ngoài, hoặc là thi kệ, hoặc là Kinh đáng bị chê trách khác đến từ một trong các loại như Mật-văn Vessantara, Mật-văn Luật, Vedalla, v.v., thì không nên chấp nhận. Phải an trú ngay trong Kinh tùy thuận.

Tiếp đến, nếu vị này nắm giữ Kinh tùy thuận để nói, vị kia nắm giữ Thuyết của các Sư trưởng. Thuyết của các Sư trưởng phải được đưa vào trong Kinh tùy thuận. Nếu hòa nhập và tương hợp thì nên chấp nhận. Nếu không, thì không nên chấp nhận. Phải an trú ngay trong Kinh tùy thuận.

Tiếp đến, nếu vị này nắm giữ Kinh tùy thuận để nói, vị kia nắm giữ Ý kiến cá nhân. Ý kiến cá nhân phải được đưa vào trong Kinh tùy thuận. Nếu hòa nhập và tương hợp thì nên chấp nhận. Nếu không, thì không nên chấp nhận. Phải an trú ngay trong Kinh tùy thuận.

Tuy nhiên, nếu vị này nắm giữ Thuyết của các Sư trưởng để nói, vị kia nắm giữ Kinh. Kinh phải được đưa vào trong Thuyết của các Sư trưởng. Nếu hòa nhập và tương hợp thì nên chấp nhận. Loại Kinh đáng bị chê trách khác thì không nên chấp nhận. Phải an trú ngay trong Thuyết của các Sư trưởng.

Tiếp đến, nếu vị này nắm giữ Thuyết của các Sư trưởng để nói, vị kia nắm giữ Kinh tùy thuận. Kinh tùy thuận phải được đưa vào trong Thuyết của các Sư trưởng. Chỉ khi hòa nhập và tương hợp thì mới nên chấp nhận, ngược lại thì không nên chấp nhận. Phải an trú ngay trong Thuyết của các Sư trưởng.

Tiếp đến, nếu vị này nắm giữ Thuyết của các Sư trưởng để nói, vị kia nắm giữ Ý kiến cá nhân. Ý kiến cá nhân phải được đưa vào trong Thuyết của các Sư trưởng. Nếu hòa nhập và tương hợp thì nên chấp nhận. Nếu không, thì không nên chấp nhận. Phải an trú ngay trong Thuyết của các Sư trưởng.

Tuy nhiên, nếu vị này nắm giữ Ý kiến cá nhân để nói, vị kia nắm giữ Kinh. Kinh phải được đưa vào trong Ý kiến cá nhân. Nếu hòa nhập và tương hợp thì nên chấp nhận. Loại Kinh đáng bị chê trách khác thì không nên chấp nhận. Phải an trú ngay trong Ý kiến cá nhân.

Tiếp đến, nếu vị này nắm giữ Ý kiến cá nhân để nói, vị kia nắm giữ Kinh tùy thuận. Kinh tùy thuận phải được đưa vào trong Ý kiến cá nhân. Chỉ khi hòa nhập và tương hợp thì mới nên chấp nhận, ngược lại thì không

nên chấp nhận. Phải an trú ngay trong Ý kiến cá nhân.

Khi một người trình bày quan điểm cá nhân và người khác trình bày quan điểm của các bậc thầy, thì quan điểm của các bậc thầy phải được đối chiếu với quan điểm cá nhân. Nếu quan điểm đó tương hợp và phù hợp, thì nên chấp nhận; trái lại, quan điểm của các bậc thầy nào đáng bị chê trách thì không nên chấp nhận. Người ấy nên giữ vững quan điểm cá nhân của mình. Sự chấp trì của bản thân phải được thực hiện một cách mạnh mẽ. Trong mọi trường hợp, không nên đưa ra sự bác bỏ hay chỉ trích.

Tuy nhiên, nếu người này trình bày và khẳng định rằng "điều này là hợp lẽ", còn người kia nói "điều này không hợp lẽ", thì phải đối chiếu với Kinh và các điều tương hợp với Kinh. Nếu điều đó là hợp lẽ, phải giữ vững lập trường về sự hợp lẽ. Nếu điều đó không hợp lẽ, phải giữ vững lập trường về sự không hợp lẽ.

Khi người này đưa ra nhiều lý lẽ và sự phán quyết từ Kinh để chứng minh tính hợp lẽ của điều đó, mà người kia không tìm thấy lý lẽ phản bác, thì phải giữ vững ở phương diện hợp lẽ. Trái lại, nếu người kia đưa ra nhiều lý lẽ và sự phán quyết từ Kinh để chứng minh tính không hợp lẽ của điều đó, thì người này không nên vì chấp chặt vào sự hiểu biết của mình mà giữ lấy một cách cứng nhắc. Người ấy nên chấp nhận bằng cách nói "Lành thay" và giữ vững lập trường ở phương diện không hợp lẽ. Nếu cả hai bên đều thấy có bóng dáng của lý lẽ, thì việc bác bỏ là tốt nhất, phải giữ vững ở phương diện không hợp lẽ. Bởi vì khi đề cập đến Luật, sau khi xem xét sự hợp lẽ và không hợp lẽ, cần phải ngăn chặn, phải thực hiện một cách nghiêm ngặt, phải cắt đứt dòng chảy và giữ vững ở phương diện nghiêm trọng.

Tuy nhiên, nếu người này khẳng định "điều này không hợp lẽ", còn người kia nói "điều này là hợp lẽ", thì phải đối chiếu với Kinh và các điều tương hợp với Kinh. Nếu điều đó là hợp lẽ, phải giữ vững ở phương diện hợp lẽ. Nếu điều đó không hợp lẽ, phải giữ vững ở phương diện không hợp lẽ.

Khi người này đưa ra nhiều lý lẽ phán quyết từ Kinh để chứng minh tính không hợp lẽ, mà người kia không tìm thấy lý lẽ phản bác, thì phải giữ vững ở phương diện không hợp lẽ. Nếu người kia đưa ra nhiều lý lẽ phán quyết từ Kinh để chứng minh tính hợp lẽ, mà người này không tìm thấy lý lẽ phản bác, thì phải giữ vững ở phương diện hợp lẽ. Nếu cả hai bên đều thấy có bóng dáng của lý lẽ, thì không nên từ bỏ sự chấp trì của mình. Như sự phán quyết đã được trình bày về phương diện hợp lẽ và không hợp lẽ, cũng như không hợp lẽ và hợp lẽ; thì sự phán quyết trong các luận thuyết về vô tội và có tội, có tội và vô tội, tội nhẹ và tội nặng, tội nặng và tội nhẹ cũng cần được hiểu theo cách tương tự. Ở đây chỉ có sự khác biệt về tên gọi, còn về phương pháp ứng dụng thì không có sự khác biệt, do đó không được trình bày chi tiết.

Như vậy, khi sự phán quyết về hợp lẽ và không hợp lẽ phát sinh, bất cứ ai tìm thấy lý lẽ vượt trội trong Kinh, các điều tương hợp với Kinh, quan điểm của các bậc thầy, hoặc quan điểm cá nhân, thì nên giữ vững theo luận thuyết của người đó. Tuy nhiên, đối với người hoàn toàn không tìm thấy lý lẽ và sự phán quyết, thì không được từ bỏ Kinh, mà phải giữ vững ngay nơi Kinh. Như vậy, một người mong cầu sự thuần thục trong học giới đó, trong sự phân tích học giới và trong toàn bộ sự phán quyết về Luật, thì cần phải biết bốn loại Luật này.

Sau khi đã biết bốn loại Luật này, một vị trì Luật phải là người thành tựu tam tướng (ba đặc điểm). Có ba đặc điểm của vị trì Luật cần được mong mỏi. Ba đặc điểm ấy là gì? "Kinh của vị ấy đã được khéo truyền thừa, khéo vận hành, khéo phán quyết theo sát câu chữ và ý nghĩa chi tiết" - đây là đặc điểm thứ nhất. "Vị ấy đứng vững trong Luật, không bị lôi kéo" - đây là đặc điểm thứ hai. "Truyền thống của các bậc thầy đã được vị ấy khéo tiếp nhận, khéo tác ý, khéo quán sát" - đây là đặc điểm thứ ba.

Trong đó, "Kinh" có nghĩa là toàn bộ Luật Tạng. "Đã được khéo truyền thừa" nghĩa là được tiếp nhận một cách tốt đẹp. "Khéo vận hành" nghĩa là vận hành tốt, thuần thục, thuộc lòng, đã được phán quyết tốt đẹp. "Theo sát câu chữ và ý nghĩa chi tiết" nghĩa là đã được phán quyết tốt đẹp từ bản văn gốc, từ sự vấn đáp và từ Chú giải, được tiếp nhận sau khi đã cắt đứt mọi hoài nghi.

"Đứng vững trong Luật" nghĩa là được xác lập trong Luật bằng tâm tàm quý. Bởi vì một người không có tâm tàm quý, dù có nghe nhiều đi chăng nữa, vì sự trọng vọng lợi lộc mà làm sai lệch truyền thống, hiển thị giáo pháp của bậc Đạo sư một cách phi Pháp, phi Luật, gây ra sự nguy hại lớn cho Giáo pháp. Người ấy thậm chí tạo ra sự chia rẽ Tăng đoàn và làm cho Tăng đoàn rạn nứt. Trái lại, người có tâm tàm quý, có sự hối lỗi, ham học hỏi, dù vì lý do sinh mạng cũng không làm sai lệch truyền thống, mà hiển thị đúng Chánh pháp và Luật, tôn trọng và duy trì giáo pháp của bậc Đạo sư. Vì vậy, các vị Đại trưởng lão thuở trước đã thốt lên lời nói này ba lần: "Trong tương lai, người có tâm tàm quý sẽ bảo vệ, người có tâm tàm quý sẽ bảo vệ, người có tâm tàm quý sẽ bảo vệ". Như vậy, người nào có tâm tàm quý, không từ bỏ Luật, không đi chệch khỏi Luật, thì do tâm tàm quý mà người ấy đứng vững, thiết lập vững chắc trong Luật.

"Không bị lôi kéo" có nghĩa là: gọi là bị lôi kéo khi một người đang bị chất vấn về bản văn gốc hoặc Chú giải, từ đoạn dưới lên đoạn trên hoặc theo thứ tự các từ, mà người ấy lúng túng, dao động, không thể đứng vững; hễ người khác nói gì thì cũng chấp nhận cái đó; từ bỏ luận thuyết của mình mà tiếp nhận luận thuyết của người khác. Còn người nào khi bị chất vấn về bản văn gốc hoặc Chú giải, theo thứ tự trước sau hoặc theo thứ tự các từ, mà không lúng túng, không dao động, giống như người dùng kẹp gắp từng sợi lông, người ấy giải đáp rằng: "Chúng tôi nói như thế này; các bậc thầy của chúng tôi nói như thế này"; nơi mà bản văn gốc và sự phán quyết bản văn gốc vẫn đứng vững không bị suy giảm hay cạn kiệt, giống như mỡ sư tử được đựng trong bình bằng vàng, người như thế gọi là "không bị lôi kéo".

"Truyền thống của các bậc thầy đã được khéo tiếp nhận" nghĩa là truyền thống của các bậc Trưởng lão và truyền thống của dòng dõi đã được vị ấy tiếp nhận một cách tốt đẹp. "Khéo tác ý" nghĩa là được tác ý tốt đẹp; khi vừa nghĩ đến, nó hiện rõ như một ngọn đèn đang cháy sáng. "Khéo quán sát" nghĩa là được quán sát tốt đẹp, được quán sát từ sự liên kết trước sau, từ ý nghĩa và từ lý lẽ; vị ấy từ bỏ quan điểm cá nhân, là người nói theo sự thanh tịnh của các bậc thầy rằng: "Thầy của tôi đã học từ vị

thầy này, vị ấy đã học từ vị kia", cứ như thế vị ấy dẫn truyền toàn bộ truyền thống của các bậc thầy, một thành phần của Thuyết Trưởng Lão (Theravāda), cho đến khi đạt tới Ngài Trưởng lão Upāli, vị đã học từ trước mặt Đức Thế Tôn. Từ đó dẫn lại rằng: Ngài Trưởng lão Upāli đã học từ trước mặt Đức Thế Tôn, Ngài Trưởng lão Dāsaka học từ thầy tế độ của mình là Ngài Trưởng lão Upāli, Ngài Trưởng lão Soṇaka học từ thầy tế độ của mình là Ngài Trưởng lão Dāsaka, Ngài Trưởng lão Siggava học từ thầy tế độ của mình là Ngài Trưởng lão Soṇaka, Ngài Trưởng lão Moggaliputtatissa học từ các thầy tế độ của mình là Ngài Trưởng lão Siggava và Ngài Trưởng lão Caṇḍavajji. Như vậy, vị ấy dẫn truyền toàn bộ truyền thống của các bậc thầy, một thành phần của Thuyết Trưởng Lão, cho đến khi đạt tới vị thầy của chính mình. Sự truyền thừa của các bậc thầy được tiếp nhận như vậy gọi là khéo tiếp nhận. Tuy nhiên, nếu không thể làm được như thế, thì nhất định phải học ít nhất hai hoặc ba thế hệ truyền thừa. Theo phương cách cuối cùng, vị ấy cần phải biết cách mà vị thầy và thầy của vị thầy mình thuyết giảng về bản văn gốc và sự vấn đáp.

Bởi vị trì Luật đã thành tựu ba đặc điểm này, khi Tăng đoàn hội họp để phán quyết một sự việc, khi sự việc đã được đưa ra, khi người cáo tội và người bị cáo đã nói những lời cần nói, vị ấy không nên phán quyết một cách vội vã mà phải xem xét sáu phương diện. Sáu phương diện đó là gì? Phải xem xét sự việc, xem xét bản tóm tắt (Mātikā), xem xét sự phân tích từ ngữ, xem xét sự phân định theo nhóm ba (Tika), xem xét tội trung gian, và xem xét sự vô tội.

Khi xem xét sự việc, vị ấy thấy một loại tội như: "Phải đi đến sau khi đã che đậy bằng cỏ hoặc lá, tuyệt đối không được đi đến trong tình trạng khỏa thân; người nào đi đến như vậy, phạm tội Tác ác (Dukkaṭa)". Vị ấy dẫn ra đoạn Kinh đó để dàn xếp sự kiện tụng ấy.

Khi xem xét bản tóm tắt, theo cách thức như "Trong việc cố ý nói dối, phạm tội Ưng đối trị (Pācittiya)", vị ấy thấy một trong năm loại tội, vị ấy dẫn ra đoạn Kinh đó để dàn xếp sự kiện tụng ấy.

Khi xem xét sự phân tích từ ngữ, theo cách thức như "Hành dâm trong

tử thi chưa bị hoại, phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika). Hành dâm trong tử thi phần lớn đã bị hoại, phạm Trọng tội (Thullaccaya)", vị ấy thấy một trong bảy loại tội, vị ấy từ sự phân tích từ ngữ dẫn ra đoạn Kinh đó để dàn xếp sự kiện tụng ấy.

Khi xem xét sự phân định theo nhóm ba, vị ấy thấy tội Tăng tàn theo nhóm ba, hoặc tội Ưng đối trị theo nhóm ba, hoặc tội Tác ác theo nhóm ba, hoặc một loại tội nào khác trong sự phân định theo nhóm ba, vị ấy từ đó dẫn ra đoạn Kinh để dàn xếp sự kiện tụng ấy.

Khi xem xét tội trung gian, vị ấy thấy tội trung gian phát sinh giữa các học giới như "Hất tung một thanh củi đang cháy, phạm tội Tác ác", vị ấy dẫn ra đoạn Kinh đó để dàn xếp sự kiện tụng ấy.

Khi xem xét sự vô tội, vị ấy thấy sự vô tội được chỉ định trong từng học giới đó như "Không phạm tội đối với vị Tỳ-kheo không chấp nhận, không có ý định trộm cắp, không có ý định giết chết, không có ý định khoe khoang, không có ý định làm xuất tinh, không cố ý, do thất niệm, do không biết", vị ấy dẫn ra đoạn Kinh đó để dàn xếp sự kiện tụng ấy.

Thật vậy, vị Tỳ-kheo nào am tường bốn loại Luật, thành tựu Tam pháp ấn, sau khi quán xét sáu căn cứ này mà dàn xếp sự tranh tụng, thì sự quyết định của vị ấy là không thể đảo ngược, giống như chính Đức Phật tự thân ngồi xuống và phán quyết vậy.

Khi một vị Tỳ-kheo đã vi phạm học giới, đi đến gặp vị Tỳ-kheo thiện xảo trong việc phán quyết như thế để hỏi về sự hối lỗi của mình; vị ấy sau khi đã quan sát kỹ lưỡng, nếu thấy không có tội thì phải nói rằng: "Không có tội".

Nhưng nếu có tội thì phải nói rằng: "Có tội".

Nếu đó là tội có thể sửa trị bằng cách thú tội (desanāgāminī), thì phải nói rằng: "Tội này có thể thú tội".

Nếu đó là tội có thể sửa trị bằng cách hành phạt xuất tội (vuṭṭhānagāminī), thì phải nói rằng: "Tội này có thể hành phạt xuất tội".

Trong trường hợp bóng dáng của tội Bất cộng trụ (Pārājika) hiển lộ, thì trước tiên chưa được nói rằng: "Đó là tội Bất cộng trụ".

Vì sao? Bởi vì sự vi phạm về hành vi dâm dục và sự vi phạm về pháp thượng nhân là thô hiển. Tuy nhiên, sự vi phạm về việc lấy của không cho và sát hại nhân mạng là vi tế, do tâm phù phiếm (lạnh lùng hoặc thiếu tỉnh giác). Vị ấy phạm tội một cách vi tế, che giấu một cách vi tế; do đó, đặc biệt khi bị hỏi về sự hối lỗi liên quan đến các đối tượng ấy, vị phán quyết không nên nói ngay là "có tội", mà nếu bậc Thầy của vị ấy còn sống, thì vị ấy nên được gởi đi với lời nhắn: "Hãy đi hỏi bậc Thầy của chúng tôi".

Nếu vị ấy quay lại và nói rằng: "Bậc Thầy của ngài sau khi quán xét theo Kinh và theo Luật đã bảo tôi rằng 'tội này có thể cứu chữa được' (satekiccho)", thì khi ấy vị này nên bảo rằng: "Lành thay, tốt thay, những gì bậc Thầy đã dạy, ông hãy thực hành theo đó".

Nhưng nếu bậc Thầy không còn, mà có một vị Trưởng lão cùng học, thì nên gởi vị ấy đến đó và bảo rằng: "Cùng học với chúng tôi có vị Trưởng lão là bậc lãnh đạo giáo đoàn, hãy đi đến hỏi vị ấy". Khi vị ấy cũng phán quyết rằng "có thể cứu chữa được", thì nên bảo rằng: "Lành thay, tốt thay, hãy làm theo lời của vị ấy".

Nếu ngay cả vị Trưởng lão cùng học cũng không có, mà có một vị đệ tử thông thái, thì nên gởi đến vị ấy và bảo rằng: "Hãy đi hỏi vị Tỳ-kheo trẻ tuổi tên là X kia". Khi vị ấy cũng phán quyết rằng "có thể cứu chữa được", thì nên bảo rằng: "Lành thay, tốt thay, hãy làm theo lời của vị ấy".

Nếu ngay cả đối với vị Tỳ-kheo trẻ tuổi mà bóng dáng của tội Bất cộng trụ vẫn hiện khởi, thì vị ấy cũng không nên bị bảo rằng: "Ông đã phạm tội Bất cộng trụ". Bởi vì sự xuất hiện của một vị Phật là khó gặp, và sự xuất gia, thọ cụ túc giới lại càng khó gặp hơn nữa. Thay vào đó, vị ấy nên được bảo rằng: "Hãy quét dọn một nơi thanh vắng, ngồi nghỉ ban ngày, làm trong sạch giới hạnh và hãy tác ý về ba mươi hai thể trược".

Nếu giới hạnh của vị ấy không bị tổn thương, nghiệp xứ (đề mục thiền

định) sẽ phù hợp, các hành sẽ hiện rõ và hiển lộ, tâm cũng trở nên nhất tâm như đạt đến cận định hoặc an chỉ định, đến mức vị ấy không hề hay biết ngày đã trôi qua. Khi vị ấy đến hầu sau khi ngày đã mãn, vị ấy nên được hỏi rằng: "Sự diễn tiến của tâm ông như thế nào?". Tùy theo sự trình bày về diễn tiến của tâm, vị ấy nên được bảo rằng: "Sự xuất gia cốt để cho tâm thanh tịnh, hãy không phóng dật mà thực hành sa-môn hạnh".

Tuy nhiên, đối với người mà giới hạnh đã bị phá vỡ, nghiệp xứ sẽ không phù hợp, tâm sẽ dao động như bị thúc bởi gậy nhọn, bị thiêu đốt bởi ngọn lửa hối hận, và vừa ngồi xuống đã đứng lên ngay như thể đang ngồi trên tảng đá nóng hực. Khi vị ấy đến, nên hỏi rằng: "Sự diễn tiến của tâm ông như thế nào?". Sau khi nghe trình bày về diễn tiến của tâm, vị ấy nên được bảo rằng: "Trong thế gian này không có nơi nào gọi là bí mật đối với người làm ác. Trước hết, khi làm ác thì chính mình tự biết; sau đó, các vị hộ pháp, các bậc Sa-môn Bà-la-môn thông suốt tâm người khác và các chư thiên khác đều biết. Nay ông hãy tự mình tìm kiếm sự an lạc cho chính mình đi".

Kết thúc phần luận giải về bốn loại Luật.

Và phần luận giải về các đặc tướng của bậc trì Luật.

#### *4.1.1.5. Chú giải về sự phân tích từ Tỳ-kheo*

Nay, chúng tôi sẽ giải thích ý nghĩa của phần phân tích học giới. Những gì đã được thuyết rằng "Yo panāti yo yādisotiādi" (Bất cứ ai, tức là người như thế nào, v.v.). Ở đây, "yo panā" là từ cần được phân tích; "yo yādiso" và các từ tiếp theo là những từ dùng để phân tích từ đó. Lại nữa, ở đây vì rằng "panā" chỉ là một hư từ; "yo" là từ chỉ ý nghĩa; và từ đó chỉ thị một cá nhân không xác định, do đó khi hiển thị ý nghĩa của từ ấy, tác giả đã dùng chính từ "yo" vốn là từ chỉ cá nhân không xác định. Vì vậy, ý nghĩa ở đây cần được hiểu là: "yo panā" có nghĩa là bất cứ người nào. Tuy nhiên, vì bất cứ người nào thì cũng chắc chắn được nhận biết qua một trong các phương diện như tướng trạng, sự hành trì, giai

cấp, tên gọi, dòng họ, giới hạnh, trú xứ, và tuổi tác, nên để làm cho điều đó được rõ biết, tác giả đã thuyết "yādiso" (người như thế nào), v.v. để hiển thị các sự phân loại đó. Trong đó, "yādiso" nghĩa là xét theo phương diện tướng trạng, dù là người như thế này hay như thế kia; ý nghĩa là dù cao hay thấp, đen hay trắng, da vàng hay gầy hoặc béo. "Yathāyutto" nghĩa là xét theo sự chuyên tâm, dù hợp với việc này hay việc kia; ý nghĩa là chuyên tâm vào việc xây dựng, chuyên tâm vào việc học tập, hay chuyên tâm vào việc hành trì. "Yathājacco" nghĩa là xét theo giai cấp, dù thuộc giai cấp này hay giai cấp kia; ý nghĩa là Sát-đế-lỵ, Bà-la-môn, Phệ-xá, hay Thủ-đà-la. "Yathānāmo" nghĩa là xét theo tên gọi, dù có tên này hay tên kia; ý nghĩa là Buddharakkhita, Dhammarakkhita, hay Sangharakkhita. "Yathāgotto" nghĩa là xét theo dòng họ, dù thuộc dòng họ này hay dòng họ kia, dù là dòng họ này hay dòng họ nọ; ý nghĩa là Kaccāyana, Vāsiṭṭha, hay Kosiya. "Yathāsīlo" nghĩa là trong các giới hạnh, dù có giới hạnh này hay giới hạnh kia; ý nghĩa là có giới hạnh của người làm việc xây dựng, giới hạnh của người học tập, hay giới hạnh của người hành trì. "Yathāvihārī" nghĩa là ngay cả trong các trú xứ, dù có cách trú ngụ này hay cách trú ngụ kia; ý nghĩa là trú ngụ theo lối làm việc xây dựng, trú ngụ theo lối học tập, hay trú ngụ theo lối hành trì. "Yathāgocaro" nghĩa là ngay cả trong các hành xứ, dù có hành xứ này hay hành xứ kia; ý nghĩa là hành xứ của người làm việc xây dựng, hành xứ của người học tập, hay hành xứ của người hành trì. Trong các từ như "Thero vā" (Bậc Thượng tọa), v.v. xét về tuổi tác, dù là người này hay người kia; ý nghĩa là bậc Thượng tọa do hội đủ mười hạ lạp, hoặc là bậc Tân tỳ-kheo do có dưới năm hạ lạp, hoặc là bậc Trung tọa do có trên năm hạ lạp. Do đó, tất cả những người này trong ý nghĩa này đều được gọi là "yo panā".

Trong phần định nghĩa về Tỳ-kheo, "bhikkhatīti bhikkhako" nghĩa là người đi khất thực; ý nghĩa là dù nhận được hay không nhận được, vị ấy vẫn khất cầu bằng cách cầu xin thanh cao. "Bhikkhācariyaṃ ajjhupagato" nghĩa là người đã chấp nhận lối sống khất thực vì đã chấp nhận lối sống khất thực do đức Phật và các bậc đạo sư thiết lập. Thật vậy, bất cứ ai sau khi từ bỏ khối tài sản ít hay nhiều, từ bỏ gia đình để xuất gia sống không gia đình, vị ấy từ bỏ việc mưu sinh bằng nghề nông

hay chăn nuôi, v.v., chỉ bằng việc thọ nhận các tướng trạng bên ngoài mà chấp nhận lối sống khất thực, vị ấy là Tỳ-kheo. Hoặc vì cuộc sống phụ thuộc vào người khác, dù đang thọ dụng vật thực được mang đến tận trú xứ, vị ấy cũng là Tỳ-kheo vì đã chấp nhận lối sống khất thực; hoặc vì đã khởi lên lòng nhiệt thành trong sự xuất gia nhờ nương vào vật thực khất thực, vị ấy cũng là Tỳ-kheo vì đã chấp nhận lối sống khất thực. "Bhinnapaṭadharo" là người mặc y cắt rời, vì vị ấy mặc tấm vải đã bị làm hư hoại về giá trị, về sự xúc chạm và về màu sắc. Trong đó, sự hư hoại về giá trị cần được hiểu là do việc cắt bằng dao. Thật vậy, một tấm vải dù có giá trị ngàn vàng, khi bị dao cắt thành từng mảnh nhỏ thì giá trị của nó bị phá hủy. Nó không còn giá trị dù chỉ một nửa so với giá trị ban đầu. Sự hư hoại về xúc chạm cần được hiểu là do việc khâu bằng chỉ. Thật vậy, một tấm vải dù có xúc chạm êm ái, khi được khâu lại bằng các sợi chỉ thì xúc chạm của nó bị phá hủy. Nó trở nên thô ráp khi xúc chạm. Sự hư hoại về màu sắc cần được hiểu là do vết bẩn của kim và các thứ khác. Thật vậy, một tấm vải dù rất sạch sẽ, kể từ khi bắt đầu công việc may vá bởi vết bẩn của kim, bởi mồ hôi tay và cáu bẩn, và cuối cùng là bởi các công đoạn nhuộm, màu sắc của nó bị phá hủy; nó từ bỏ màu sắc tự nhiên. Như vậy, do việc mặc tấm vải bị làm hư hoại theo ba phương diện này, vị ấy là Tỳ-kheo mặc y cắt rời. Hoặc chỉ bằng việc mặc các tấm y cà-sa vốn khác biệt với y phục của người cư sĩ, vị ấy cũng là Tỳ-kheo mặc y cắt rời.

"Samaññāya" có nghĩa là bằng sự chế định, bằng cách gọi thông thường. Thật vậy, có người được biết đến là "Tỳ-kheo" chỉ bằng danh xưng. Chẳng hạn như trong các buổi lễ thỉnh mời, khi các Tỳ-kheo được đếm số lượng, người ta tính cả các Sa-di và nói rằng "có một trăm Tỳ-kheo, có một ngàn Tỳ-kheo". "Paṭiññāya" có nghĩa là bằng sự tự xác nhận của chính mình, vì có người được biết đến là "Tỳ-kheo" bằng sự tự xác nhận. Sự việc này cần được nhìn nhận trong các trường hợp như: "Ai ở đó? Thưa hiền giả, tôi là Tỳ-kheo". Tuy nhiên, đây là sự tự xác nhận đúng pháp do Trưởng lão Ānanda nói. Còn vào ban đêm, ngay cả những người ác giới khi đi trên đường, khi được hỏi "Ai ở đó?", họ cũng nói bằng sự tự xác nhận phi pháp và không đúng sự thật rằng "Chúng tôi là các Tỳ-kheo".

"Ehi bhikkhū" có nghĩa là người được gọi là "Ehi Bhikkhu" (Hãy đến, này Tỳ-kheo) nhờ vào việc đạt được trạng thái Tỳ-kheo, tức là sự thọ cụ túc giới bằng công thức "Hãy đến, này Tỳ-kheo" chỉ từ lời phán của Đức Thế Tôn. Thật vậy, Đức Thế Tôn khi thấy một người có đầy đủ duyên lành để trở thành "Ehi Bhikkhu", Ngài đưa bàn tay phải có màu như vàng ra khỏi kẽ hở của tấm y phấn tảo màu đỏ, phát ra tiếng nói như tiếng Phạm thiên rằng: "Hãy đến, này Tỳ-kheo, hãy thực hành Phạm hạnh để chấm dứt khổ đau một cách hoàn toàn". Ngay khi lời phán của Đức Thế Tôn vừa dứt, tướng trạng cư sĩ của người đó biến mất, và sự xuất gia cùng với sự cụ túc giới được thành tựu. Vị ấy trở thành người xuống tóc và đắp y cà-sa. Một tấm nội y, một tấm ngoại y, và một tấm đặt trên vai, cùng với một chiếc bình bát có màu như hoa sen xanh treo ở trên vai trái –

"Ba y cùng bình bát, dao cạo với cây kim;

Sợi dây lưng, lọc nước, là tám món cần dùng;

Của Tỳ-kheo tinh tấn, luôn gắn bó hành trì."

Như vậy, với tám vật dụng này hiện hữu ngay trên thân thể, vị ấy đứng đó đảnh lễ Đức Chánh Biến Tri với uy nghi trang nghiêm như một vị Trưởng lão sáu mươi hạ lạp, nhận Đức Phật làm Thầy giáo thọ và nhận Đức Phật làm Thầy tế độ. Thật vậy, trong thời kỳ đầu sau khi thành đạo, có lúc Đức Thế Tôn chỉ cho thọ cụ túc giới bằng cách "Ehi Bhikkhu". Và những người đã thọ cụ túc giới theo cách này có một ngàn ba trăm bốn mươi mốt vị; cụ thể là: năm vị Trưởng lão nhóm Năm đồng hành, công tử Yasa, năm mươi bốn người bạn là tùy tùng của vị ấy, ba mươi vị nhóm Bhaddavaggiya, một ngàn vị cựu đạo sĩ bện tóc, cùng với hai trăm năm mươi vị du sĩ đồng hành với hai vị Đại đệ tử, và một vị là Trưởng lão Angulimāla. Điều này đã được nói trong Chú giải rằng:

"Một ngàn với ba trăm, thêm bốn mươi vị nữa;

Cùng một bậc Trưởng lão, đầy đủ trí tuệ này;

Tất cả những vị ấy, đều là Ehi Bhikkhu."

Và không chỉ có những vị này, mà còn có nhiều vị khác nữa. Cụ thể là: Bà-la-môn Sela cùng ba trăm tùy tùng, Mahākappina cùng một ngàn tùy tùng, mười ngàn công tử trú tại Kapilavatthu, mười sáu ngàn Bà-la-môn theo học giáo pháp Pārāyana, và những vị khác tương tự. Tuy nhiên, vì họ không được chỉ rõ trong bản văn của Luật Tạng nên không được nêu ra ở đây. Những vị được nêu ra ở đây là vì họ đã được chỉ rõ trong bản văn đó.

"Hai mươi bảy ngàn vị, thêm ba trăm vị nữa;

Tất cả những vị này, đều được tính đếm cả;

Họ đều là những bậc, đắc giới Ehi Bhikkhu."

Được cụ túc giới bởi ba sự quy ngưỡng có nghĩa là vị đã được cụ túc giới thông qua ba lần phát ra lời tuyên đọc theo phương thức bắt đầu bằng câu: "Con đem lòng quy ngưỡng Phật". Thật vậy, việc cụ túc giới này có tám loại: cụ túc giới bằng lời gọi "Hãy đến, này Tỳ-kheo" (Ehibhikkhūpasampadā), cụ túc giới bằng cách thọ trì ba sự quy ngưỡng (Saraṇagamanūpasampadā), cụ túc giới bằng cách tiếp nhận giáo giới (Ovādapaṭiggahaṇūpasampadā), cụ túc giới bằng cách giải đáp câu hỏi (Pañhabyākaraṇūpasampadā), cụ túc giới bằng cách chấp thuận tám trọng pháp (Garudhammapaṭiggahaṇūpasampadā), cụ túc giới thông qua sứ giả (Dūtenūpasampadā), cụ túc giới bởi tuyên ngôn tám lần (Aṭṭhavācikūpasampadā), và cụ túc giới bởi nghiệp thông báo với bốn lần tuyên đọc (Ñatticatutthakammūpasampadā). Trong số đó, cụ túc giới bằng lời gọi "Hãy đến, này Tỳ-kheo" và cụ túc giới bằng cách thọ trì ba sự quy ngưỡng đã được đề cập đến.

Cụ túc giới bằng cách tiếp nhận giáo giới là sự cụ túc giới được ban cho Trưởng lão Mahākassapa thông qua việc tiếp nhận giáo giới như sau: "Do đó, này Kassapa, ông cần phải học tập như thế này: 'Lòng tàm và quý mãnh liệt sẽ được ta thiết lập đối với các bậc Trưởng lão, bậc Thượng tọa, bậc Trung tọa và bậc Tân tỳ-kheo'. Này Kassapa, ông cần phải học tập như thế. Do đó, này Kassapa, ông cần phải học tập như thế này: 'Bất cứ Pháp nào ta sẽ nghe có liên hệ đến thiện, ta sẽ cung kính

lắng nghe Pháp ấy sau khi đã tận tâm, tác ý, vận dụng toàn bộ tâm thức và lóng tai chú ý'. Này Kassapa, ông cần phải học tập như thế. Do đó, này Kassapa, ông cần phải học tập như thế này: 'Sự niệm thân liên hệ đến hỷ lạc sẽ không rời bỏ ta'. Này Kassapa, ông cần phải học tập như thế" (Samyutta Nikāya 2.154).

Cụ túc giới bằng cách giải đáp câu hỏi là sự cụ túc giới được ban cho Sopāka. Tương truyền rằng, Đức Thế Tôn khi đang đi kinh hành tại Pubbārāma, Ngài đã hỏi Sa-di Sopāka mười câu hỏi liên quan đến tử thi (asubha) như sau: "Này Sopāka, 'tưởng về tử thi trương sình' hay 'tưởng về sắc', những pháp này khác nhau về nghĩa và khác nhau về văn tự, hay là đồng nghĩa mà chỉ khác nhau về văn tự?". Vị ấy đã giải đáp các câu hỏi đó. Đức Thế Tôn sau khi ban lời khen ngợi liền hỏi: "Này Sopāka, con bao nhiêu tuổi rồi?". Vị ấy đáp: "Bạch Thế Tôn, con lên bảy tuổi". Đức Thế Tôn với tâm hoan hỷ nói rằng: "Này Sopāka, con đã giải đáp các câu hỏi phù hợp với Nhất thiết chủng trí của Ta", và Ngài đã ban cho sự cụ túc giới. Đây chính là cụ túc giới bằng cách giải đáp câu hỏi.

Cụ túc giới bằng cách chấp thuận tám trọng pháp là sự cụ túc giới được ban cho bà Mahāpajāpatī thông qua việc chấp thuận tám trọng pháp.

Cụ túc giới thông qua sứ giả là sự cụ túc giới được ban cho kỹ nữ Aḍḍhakāsī.

Cụ túc giới bởi tuyên ngôn tám lần là sự cụ túc giới của Tỳ-kheo-ni bằng hai tăng sự: nghiệp thông báo với bốn lần tuyên đọc từ Tăng đoàn Tỳ-kheo-ni và nghiệp thông báo với bốn lần tuyên đọc từ Tăng đoàn Tỳ-kheo.

Cụ túc giới bởi nghiệp thông báo với bốn lần tuyên đọc là sự cụ túc giới của các Tỳ-kheo hiện nay. Trong tám loại cụ túc giới này, ý nghĩa của từ "được cụ túc giới" ở đây chính là sự cụ túc giới đã được ban cho theo cách này: "Này các Tỳ-kheo, sự cụ túc giới bằng ba lần quy ngưỡng mà Ta đã cho phép trước kia, nay kể từ hôm nay Ta bãi bỏ sự ấy. Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép được cụ túc giới bằng nghiệp thông báo với bốn lần tuyên đọc" (Mahāvagga 69).

Bậc hiền thiện (Bhadro) là người không có ác hạnh. Những vị từ bậc Thiện nhân phàm phu cho đến bậc A-la-hán, vì thành tựu giới, định, tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến hiền thiện, nên được kể là "Tỳ-kheo hiền thiện". Bậc tinh hoa (Sāro) phải được hiểu là "Tỳ-kheo tinh hoa" do thành tựu giới thể tinh hoa, giống như tấm vải xanh do thành tựu màu xanh vậy. Hoặc, chỉ riêng bậc Lậu tận (Khīṇāsava) mới được hiểu là "tinh hoa" vì đã lìa bỏ trạng thái rác rưởi của phiền não. Bậc hữu học (Sekho) là bảy bậc Thánh cùng với bậc Thiện nhân phàm phu đang tu tập ba môn học; bất kỳ ai trong số đó cũng được hiểu là "Tỳ-kheo hữu học". Bậc không còn phải học là bậc vô học (Asekho). Vị đã vượt qua các pháp hữu học, an trú trong quả tối thượng, vì không còn gì phải học tập cao hơn nữa nên bậc Lậu tận được gọi là "vô học". Bởi Tăng đoàn hòa hợp (Samaggena saṅghena) có nghĩa là theo phương thức cuối cùng, trong một tăng sự thực hiện bởi nhóm năm vị, tất cả các Tỳ-kheo có tư cách tham gia tăng sự đều đã đến dự, sự đồng thuận của những vị xứng đáng được đồng thuận đã được đưa đến, và do không có sự phản đối từ những vị đang hiện diện, nên đã đạt đến trạng thái hòa hợp trong một tăng sự. Bởi nghiệp thông báo với bốn lần tuyên đọc (Ñatticatutthenā) có nghĩa là bởi một sự việc cần được thực hiện bằng một lần thông báo (ñatti) và ba lần tuyên xướng (anussāvanā). Bởi tăng sự (Kammena) có nghĩa là bởi một tăng sự đúng Pháp và đúng Luật. Không thể lay chuyển (Akuppena) có nghĩa là do sự thành tựu về sự vật, về thông báo, về tuyên xướng, về giới đàn (sīmā) và về hội chúng, nên đạt đến trạng thái không thể bị bác bỏ và không thể bị phản đối. Xứng đáng với vị thế (Ṭhānārahenā) có nghĩa là xứng đáng với nguyên nhân, xứng đáng với giáo pháp của bậc Đạo sư. Được cụ túc giới (Upasampanno) có nghĩa là đã đạt đến trạng thái cao hơn, ý nghĩa là đã đắc đắc. Thật vậy, trạng thái Tỳ-kheo là trạng thái cao hơn, và vì đã đạt đến trạng thái đó bằng tăng sự như đã nói, nên gọi là "được cụ túc giới". Ở đây, dù chỉ có một loại nghiệp thông báo với bốn lần tuyên đọc được đưa ra, nhưng tại điểm này, theo tất cả các bản Chú giải, cần phải trích dẫn và trình bày chi tiết về bốn loại tăng sự. Những loại đó là: tăng sự thông báo (apalokanakamma), tăng sự bằng lời thông báo (ñattikamma), tăng sự với hai lần tuyên đọc (ñattidutiyakamma) và tăng sự với bốn lần tuyên đọc (ñatticatutthakamma); chúng được sắp xếp theo thứ tự và trình bày

chi tiết bằng cách trích dẫn các đoạn văn Pali từ chương Khandhaka và chương Kammavibhaṅga ở cuối bộ Parivāra. Chúng tôi sẽ giải thích những điều đó ngay tại chương Kammavibhaṅga ở cuối bộ Parivāra. Như vậy, việc giải thích về tội Pārājika thứ nhất sẽ không trở nên quá nặng nề, và việc giải thích các đoạn văn Pali theo đúng vị trí của chúng sẽ dễ hiểu hơn. Hơn nữa, những vị trí đó sẽ không bị bỏ trống; do đó, chúng tôi chỉ tiến hành giải thích theo trình tự từ ngữ.

Trong số đó (Tatra) là trong số các Tỳ-kheo đã được mô tả theo phương thức bắt đầu bằng "người khất thực". Vị Tỳ-kheo nào (Yvāyaṃ bhikkhu) là vị Tỳ-kheo này. Bởi Tăng đoàn hòa hợp... (lược)... được cụ túc giới là vị được cụ túc giới bởi duy nhất nghiệp thông báo với bốn lần tuyên đọc trong số tám loại cụ túc giới. Vị Tỳ-kheo được nhắm đến trong ý nghĩa này (Ayaṃ imasmiṃ atthe adhippeto bhikkhu) là vị Tỳ-kheo được nhắm đến với danh xưng "Tỳ-kheo" trong ý nghĩa "thực hiện hành vi dâm dục thì trở thành kẻ thất bại (pārājika)". Còn những loại khác như "người khất thực" được nêu ra theo cách phân tích ý nghĩa. Trong số đó, "người khất thực" và các từ tương tự được nêu ra theo từ nguyên học; hai loại "Tỳ-kheo do danh xưng" và "Tỳ-kheo do tự nhận" được nêu ra theo cách gọi tên; "Tỳ-kheo hãy đến" được nêu ra theo sự cụ túc giới nhận được từ Đức Phật với tư cách là vị Thầy tế độ. Tỳ-kheo quy ngưỡng được nêu ra theo sự cụ túc giới khi lời tuyên đọc tăng sự chưa xuất hiện; còn "bậc hiền thiện" và các từ tương tự phải được hiểu là được nêu ra theo đức hạnh.

Phần phân tích từ Tỳ-kheo đến đây là kết thúc.

#### *4.1.1.6. Chú giải về việc phân tích từ ngữ Học giới và Sinh kế cộng đồng*

Giờ đây, đối với từ “bhikkhūnaṃ” (của các Tỳ-kheo), vì không có ý nghĩa đặc biệt nào nên văn bản không phân tích riêng biệt, mà để hiển thị rằng một vị Tỳ-kheo được gọi là người thành tựu học giới và sinh kế cộng đồng do bởi vị ấy đã thành tựu cả học pháp lẫn cách sống chung, nên bản văn đã bắt đầu bằng cụm từ “sikkhā” (học pháp). Trong đó, những gì cần phải học tập gọi là học pháp (sikkhā). “Ba” (tisso) là sự xác định về số lượng. “Về tăng thượng giới học” (adhisīlasikkhā) nghĩa là

giới cao quý, vượt trội gọi là tăng thượng giới; và vì giới ấy là điều cần phải học tập nên gọi là tăng thượng giới học. Phương pháp giải thích tương tự cũng được áp dụng cho tăng thượng tâm học và tăng thượng tuệ học.

Ở đây, cái gì là giới, cái gì là tăng thượng giới, cái gì là tâm, cái gì là tăng thượng tâm, cái gì là tuệ, cái gì là tăng thượng tuệ? Đáp rằng: Trước hết, giới ngũ học giới và thập học giới chỉ đơn thuần là giới. Bởi vì giới ấy tồn tại ở thế gian ngay cả khi đức Phật xuất hiện hay không xuất hiện. Khi đức Phật xuất hiện, cả đức Phật và các bậc Thanh văn đều khuyến khích đại chúng thọ trì giới ấy. Khi đức Phật không xuất hiện, các vị Phật Độc Giác, các bậc thuyết về nghiệp, các vị Sa-môn Bà-la-môn đức hạnh, các vị Chuyển luân Thánh vương, các vị Đại vương và các vị Đại Bồ-tát đều khuyến khích thọ trì. Ngay cả các bậc trí giả, các vị Sa-môn Bà-la-môn cũng tự mình thọ trì. Sau khi làm viên mãn thiện pháp đó, họ hưởng thụ phước báo trong cõi trời và cõi người. Nhưng giới bổn thanh tịnh giới (Pātimokkhasaṃvarasīla) được gọi là "tăng thượng giới", vì giới ấy cao quý và ưu việt hơn tất cả các loại giới hiệp thế, giống như mặt trời giữa các nguồn sáng, như núi Sineru giữa các ngọn núi; và giới ấy chỉ xuất hiện khi đức Phật ra đời, không thể có nếu thiếu sự xuất hiện của đức Phật. Bởi vì không một chúng sinh nào khác có thể thiết lập được sự chế định đó ngoại trừ đức Phật; chính đức Phật sau khi đoạn tận hoàn toàn dòng chảy vi phạm qua cửa thân và khẩu, đã chế định sự thu thúc giới tương ứng với từng sự vi phạm ấy. Hơn cả giới bổn thanh tịnh giới, giới tương ưng với Đạo và Quả cũng là tăng thượng giới, nhưng ở đây không nhắm đến loại giới đó. Vì một vị Tỳ-kheo đã đắc đắc giới đó thì không bao giờ hành dâm dục pháp.

Lại nữa, tám thiện tâm thuộc cõi Dục và các tâm thuộc tám định chứng hiệp thế, khi gộp chung lại, nên được hiểu chỉ là "tâm". Sự hiện hành của chúng trong lúc đức Phật xuất hiện hoặc không xuất hiện, cũng như việc khuyến khích thọ trì và tự mình thọ trì, nên được hiểu theo cách đã giải thích về giới. Nhưng tâm thuộc tám định chứng làm nền tảng cho minh sát thì được gọi là "tăng thượng tâm". Vì tâm ấy, cũng giống như tăng thượng giới đối với các loại giới, nó cao quý và ưu việt hơn tất cả

các tâm hiệp thế; và nó chỉ có trong thời kỳ đức Phật xuất hiện, không có nếu thiếu sự xuất hiện của đức Phật. Cao hơn cả loại đó, chính tâm Đạo và tâm Quả mới là tăng thượng tâm, nhưng ở đây không nhắm đến loại tâm đó. Vì một vị Tỳ-kheo đã đắc tâm đó thì không bao giờ hành dâm dục pháp.

Trí tuệ hiểu về nghiệp của chính mình (kammassakatañāṇa) được vận hành theo cách như: "Có sự bố thí, có sự tế tự..." chính là "tuệ"; vì tuệ ấy tồn tại ở thế gian ngay cả khi đức Phật xuất hiện hay không xuất hiện. Khi đức Phật xuất hiện, cả đức Phật và các đệ tử Phật đều khuyến khích đại chúng thọ trì tuệ ấy. Khi đức Phật không xuất hiện, các vị Phật Độc Giác, các bậc thuyết về nghiệp, các vị Sa-môn Bà-la-môn đức hạnh, các vị Chuyển luân Thánh vương, các vị Đại vương và các vị Đại Bồ-tát đều khuyến khích thọ trì. Ngay cả những chúng sinh có trí cũng tự mình thọ trì. Thật vậy, như vị Aṅkura đã thực hành đại thí trong mười ngàn năm; Velāma, Vessantara và nhiều bậc trí giả khác cũng đã thực hành các đại thí. Sau khi làm viên mãn thiện pháp đó, họ đã hưởng thụ phước báo trong cõi trời và cõi người. Tuy nhiên, minh sát tuệ có khả năng xác định các trạng thái của Tam tướng thì được gọi là "tăng thượng tuệ". Vì tuệ ấy, cũng như tăng thượng giới và tăng thượng tâm, là cao quý và ưu việt hơn các loại tuệ hiệp thế, và không hiện hành ở thế gian nếu thiếu sự xuất hiện của đức Phật. Cao hơn cả loại đó, chính tuệ Đạo và tuệ Quả mới là tăng thượng tuệ, nhưng ở đây không nhắm đến loại tuệ đó. Vì một vị Tỳ-kheo đã đắc tuệ đó thì không bao giờ hành dâm dục pháp.

Trong cụm từ "ở đó" (tattha) nghĩa là trong ba học pháp ấy. "Tăng thượng giới học này là gì" (yāyaṃ adhisīlasikkhā) nghĩa là học pháp về tăng thượng giới được gọi là giới bổn thanh tịnh giới. "Cái đó gọi là sinh kế cộng đồng" (etaṃ sājīvaṃ nāma) nghĩa là toàn bộ các học giới đã được Thế Tôn thiết lập trong Luật tạng; vì ở đây, các vị Tỳ-kheo vốn khác biệt về nơi sinh, chủng tộc, dòng họ, v.v., đều sống cùng nhau, có cùng một sinh mạng, có chung một lối sống, có chung các hành vi, nên gọi là "sinh kế cộng đồng" (sājīva). "Học tập trong đó" (tasmiṃ sikkhati) nghĩa là vị ấy lấy học giới đó làm đối tượng của tâm, quán sát bằng tâm rằng: "Ta có đang học tập đúng theo học giới này hay không?" và rồi thực

hành học tập. Không chỉ vị ấy học tập trong học giới được gọi là sinh kế cộng đồng này, mà vị ấy còn học tập trong cả (ba) học pháp; tuy nhiên, do ảnh hưởng của từ đứng trước là "cái đó gọi là sinh kế cộng đồng", nên văn bản nói rằng "học tập trong đó". Mặc dù được nói như vậy, nhưng ý nghĩa ở đây cần được hiểu là: vị ấy học tập bằng cách làm viên mãn sự học tập trong học pháp đó, và học tập bằng cách không vi phạm trong học giới đó. Do vậy mới nói là "người thành tựu sinh kế cộng đồng"; điều này cũng được nói do ảnh hưởng của chính từ "sinh kế cộng đồng" đứng trước. Tuy nhiên, vì vị ấy cũng thành tựu cả học pháp, nên về mặt ý nghĩa, cần hiểu rằng vị ấy cũng là "người thành tựu học pháp". Khi hiểu như vậy, việc phân tích từ ngữ cho cụm từ "người thành tựu học giới và sinh kế cộng đồng" (sikkhāsājīvasamāpanno) mới trở nên trọn vẹn.

Kết thúc phần chú giải về việc phân tích từ ngữ Học giới và Sinh kế cộng đồng.

#### *4.1.1.7. Chú giải về Phân tích sự Từ bỏ Học giới*

"Không từ bỏ học giới, không làm lộ rõ sự yếu đuối" nghĩa là vừa không từ chối học giới, vừa không công bố trạng thái yếu đuối của bản thân. Bởi vì khi sự yếu đuối được làm lộ rõ thì học giới vẫn chưa bị từ bỏ; nhưng khi học giới đã bị từ bỏ thì sự yếu đuối hiển nhiên đã được làm lộ rõ. Do đó, qua cụm từ "không làm lộ rõ sự yếu đuối" này, không có thêm một ý nghĩa đặc thù nào được thủ đắc cả. Giống như khi nói "nên nằm chung giường hai đêm hoặc ba đêm", qua từ "hai đêm", không có ý nghĩa đặc thù nào được thủ đắc, điều đó được nói ra chỉ thuần túy theo cách diễn đạt thế gian để cho văn cú được nhuần nhuyễn và thuận miệng. Cần phải hiểu rằng trường hợp này cũng tương tự như vậy, được nói ra theo cách diễn đạt để văn cú nhuần nhuyễn và thuận miệng.

Hoặc giả, vì Đức Thế Tôn thuyết Pháp vẹn toàn cả về ý nghĩa (attha) lẫn văn cú (byañjana), nên qua cụm từ "không từ bỏ học giới", Ngài đã làm trọn vẹn về ý nghĩa, và qua cụm từ "không làm lộ rõ sự yếu đuối", Ngài đã làm trọn vẹn về văn cú. Bởi vì một danh từ chỉ ý nghĩa đơn độc khi thiếu đi các từ bổ trợ thì không được tốt đẹp, giống như một vị vua không có tùy tùng, hay như một người thiếu đi y phục và trang sức;

nhưng khi đi cùng với từ bổ trợ có ý nghĩa tương ứng thì danh từ đó mới trở nên tốt đẹp.

Hoặc vì đối với việc từ bỏ học giới, sự bộc lộ yếu đuối của một số người chính là mục đích, nên để giải thích ý nghĩa của cụm từ "không từ bỏ học giới" liên quan đến điểm đó, Ngài đã nói "không làm lộ rõ sự yếu đuối".

Ở đây, có thể có ý kiến cho rằng vì không phải mọi sự bộc lộ yếu đuối đều là sự từ bỏ học giới, nên lẽ ra phải nói "không làm lộ rõ sự yếu đuối" trước, rồi mới nói "không từ bỏ học giới" để xác định ý nghĩa đó. Nhưng điều đó không đúng; tại sao vậy? Vì như thế sẽ thiếu đi sự trình tự về ý nghĩa. Bởi vì đã nói rằng "người đã thọ trì các học giới và nếp sống đạo hạnh", nên khi nói về việc không từ bỏ chính cái học giới mà người đó đã thọ trì, thì ý nghĩa được trình bày theo đúng trình tự, không thể khác được. Do đó, chính cụm từ này được nói trước tiên.

Hơn nữa, ý nghĩa ở đây cũng cần được hiểu theo sự tương ứng liên tục. Như thế nào? Trong cụm từ "đã thọ trì các học giới và nếp sống đạo hạnh", đối với học giới đã thọ trì thì "không từ bỏ nó", và đối với nếp sống đạo hạnh đã thọ trì thì "không làm lộ rõ sự yếu đuối ở đó".

Giờ đây, để hiển thị sự khác biệt và không khác biệt giữa việc từ bỏ học giới và việc bộc lộ yếu đuối, cũng như hiển thị đặc tính của việc từ bỏ học giới, Ngài đã nói "Này các Tỳ-kheo, có...". Ở đó, "Này các Tỳ-kheo, có..." là hai câu cương yếu; để phân tích chúng, Ngài đã nói "Và này các Tỳ-kheo, như thế nào là...". Trong đó, đây là sự giải thích các từ ngữ chưa rõ ràng: "Như thế nào là" nghĩa là bằng hình thức nào. "Sự bộc lộ yếu đuối" là việc làm cho lộ rõ sự yếu đuối. "Ở đây" nghĩa là trong giáo pháp này. "Bị dao động" nghĩa là do sự không thỏa thích mà rơi vào trạng thái sống khó khăn trong giáo pháp này. Hoặc là, người ấy sống với tâm thế luôn ngẩng cao cổ mà nghĩ rằng: "Hôm nay tôi đi, ngày mai tôi đi, từ đây tôi đi, tại đây tôi đi", tức là muốn nói đến trạng thái tâm bị tán loạn, không nhất thống. "Không thỏa thích" nghĩa là thiếu vắng sự hoan hỷ trong giáo pháp.

"Muốn từ bỏ sa-môn hạnh" nghĩa là muốn rời khỏi trạng thái của một vị sa-môn. "Trạng thái Tỳ-kheo" nghĩa là bằng trạng thái của một vị Tỳ-kheo. Đây là cách dùng đối cách trong ý nghĩa của cụ cụ cách. Tuy nhiên, trong các đoạn như "người bị lo âu bởi vật treo ở cổ", cách dùng cụ cụ cách được trình bày theo đúng quy tắc. "Bị lo âu" nghĩa là tự mình hành xử như một người bị áp bức, bị hành hạ, bị đau khổ; hoặc có nghĩa là bị áp bức, bị hành hạ bởi chính trạng thái Tỳ-kheo đó. "Bị hổ thẹn" nghĩa là cảm thấy xấu hổ. "Bị ghê tởm" nghĩa là ghê tởm điều đó như ghê tởm vật bất tịnh. "Mong cầu trạng thái tại gia" và các cụm từ tiếp theo thì ý nghĩa đã rõ ràng. "Mong rằng tôi từ bỏ Phật" ở đây, từ "mong rằng" là một hư từ dùng để hiển thị sự suy xét. Ý nghĩa được nói đến là: "Nếu tôi có thể từ bỏ Phật thì thật tốt cho tôi". "Nói, làm cho hiểu" nghĩa là vị ấy nói ra bằng cách phá vỡ sự im lặng bằng những văn cú này hoặc những văn cú khác, và đồng thời làm cho người mà vị ấy nói cùng được hiểu rõ, được biết rõ. "Cũng vậy" là từ "cũng" dùng để tóm lược ý nghĩa phía trên. Như vậy cũng là sự bộc lộ yếu đuối và học giới chưa bị từ bỏ, và trong trường hợp khác cũng vậy.

Giờ đây, để hiển thị sự bộc lộ yếu đuối và việc không từ bỏ học giới trong những trường hợp khác nữa, Ngài đã nói "Hoặc giả là...". Tất cả những điều đó đều có ý nghĩa rõ ràng. Về mặt từ ngữ, bắt đầu từ đầu, có mười bốn từ được nói theo hình thức từ bỏ là: "Tôi từ bỏ Phật, Pháp, Tăng, Học giới, Luật, Giới bổn Pātimokkha, Thuyết giới, Thầy tế độ, Thầy dạy đạo, Bạn đồng trú, Đệ tử, Bạn đồng thầy tế độ, Bạn đồng thầy dạy đạo, Bạn đồng phạm hạnh".

Có tám từ như: "Tôi sẽ là người tại gia, là cận sự nam, là người giúp việc tu viện, là sa-di, là ngoại đạo, là đệ tử ngoại đạo, không phải sa-môn, không phải con dòng họ Thích", được nói theo hình thức giả định về trạng thái qua từ "sẽ là". Như vậy, có hai mươi hai từ được kết nối với cụm từ "mong rằng tôi".

* Cũng giống như những điều này, như vậy đối với mỗi cụm từ được kết hợp như: "Nếu như tôi," "hay tôi," "này tôi," "có cho tôi," thì có hai mươi hai từ; tất cả cộng lại thành một trăm mười từ.

* Sau đó là mười bảy từ được diễn đạt theo cách chỉ ra các đối tượng cần được ghi nhớ, bắt đầu bằng cụm từ: "Tôi nhớ đến mẹ." Trong đó, "ruộng" nghĩa là ruộng lúa và các loại tương tự. "Vườn" nghĩa là nơi mọc lên các loại cỏ, lá, rau, và các loại quả. "Nghề nghiệp" nghĩa là nghề làm đồ gốm, nghề dệt và các nghề tương tự.

* Sau đó là chín từ được diễn đạt để chỉ ra trạng thái có sự bận tâm và chướng ngại, bắt đầu bằng cụm từ: "Tôi có mẹ, bà ấy cần được tôi nuôi dưỡng."

* Sau đó là mười sáu từ được diễn đạt để chỉ ra trạng thái có sự nương tựa và chỗ dựa, bắt đầu bằng cụm từ: "Tôi có mẹ, bà ấy sẽ nuôi dưỡng tôi."

* Sau đó là tám từ được diễn đạt để chỉ ra tính chất khó thực hiện của việc ăn mỗi ngày một bữa, ngủ một mình và sống phạm hạnh, bắt đầu bằng từ: "Khó làm."

Trong đó, "khó làm" chỉ ra sự khó khăn trong việc thực hiện ăn một bữa và các việc tương tự. "Không dễ làm" là sự bác bỏ tính chất dễ dàng. Cũng tương tự như vậy đối với "khó hành" và "không dễ hành" ở đây. "Tôi không cố gắng nổi" chỉ ra sự thiếu nỗ lực và không có khả năng thực hiện. "Tôi không chịu đựng nổi" chỉ ra sự không thể kham nổi. "Tôi không tìm thấy sự lạc thú" chỉ ra sự thiếu vắng niềm vui. "Tôi không thích thú" chỉ ra sự thiếu vắng sự say mê. Như vậy, cần phải hiểu rằng năm mươi từ này cùng với một trăm mười từ trước đó, tổng cộng là một trăm sáu mươi từ, đã được thuyết giảng trong phần bộc lộ sự yếu đuối.

* Trong phần từ bỏ học giới, đoạn bắt đầu bằng "Và như thế nào, này các Tỳ-kheo" hoàn toàn rõ ràng về mặt ý nghĩa. Tuy nhiên, về mặt từ ngữ, tại đây cũng có mười bốn từ này được diễn đạt liên quan đến lời tuyên bố từ bỏ học giới: "Tôi từ bỏ Phật, từ bỏ Pháp, Tăng, học giới, luật, Giới bổn, bài tụng, thầy tế độ, thầy dạy đạo, bạn đồng tu, học trò, người cùng thầy tế độ, người cùng thầy dạy đạo, tôi từ bỏ bạn phạm hạnh." Trong tất cả các từ, ý nghĩa của cụm từ "nói cho biết" là như sau:

vị ấy phát ra lời nói và làm cho người nghe hiểu được rằng: "Người này muốn từ bỏ giáo pháp, muốn thoát khỏi giáo pháp, muốn từ bỏ tư cách Tỳ-kheo nên mới phát ra lời tuyên bố này."

Nhưng nếu vị ấy muốn nói "Tôi từ bỏ Phật" mà lại nói đảo ngược từ ngữ thành "Từ bỏ tôi Phật," hoặc nói ý nghĩa đó bằng bất kỳ ngôn ngữ nào của các sắc tộc khác; hoặc nếu muốn nói "Tôi từ bỏ Phật" mà lại nói không đúng thứ tự như "Tôi từ bỏ Pháp" hay "Tôi từ bỏ bạn phạm hạnh," thì cũng giống như trong phần phân tích về pháp thượng nhân, người muốn nói "Tôi đắc Thiền thứ nhất" lại nói là "Thiền thứ hai"; nếu người nghe hiểu được rằng "Người này muốn từ bỏ tư cách Tỳ-kheo và đang nói về ý nghĩa đó," thì không có gì sai sót; phạm vi đã được xác lập, học giới đã bị từ bỏ. Giống như một chúng sinh bị rơi khỏi thân phận Thiên chủ hay Phạm thiên, vị ấy bị rơi khỏi giáo pháp.

Tuy nhiên, nếu vị ấy nói bằng các từ ở thì quá khứ, vị lai hoặc mang tính giả định như "Tôi đã từ bỏ Phật," "Tôi sẽ từ bỏ Phật," "Tôi có lẽ từ bỏ Phật," hoặc gởi sứ giả, gởi thư tín, viết chữ, hay dùng thủ hiệu (dấu tay) để báo tin về ý nghĩa đó, thì học giới không bị từ bỏ. Việc báo cáo về pháp thượng nhân thì có thể thành tựu bằng thủ hiệu, nhưng việc từ bỏ học giới chỉ thành tựu đối với người thuộc nhân loại khi có sự phát âm kết hợp với tâm ý. Khi phát âm để cho người khác hiểu, nếu vị ấy xác định rõ một người rằng "Chỉ người này hãy biết," và đúng người đó hiểu được, thì học giới bị từ bỏ. Nếu người đó không hiểu, mà một người khác đứng gần đó lại hiểu, thì học giới không bị từ bỏ. Nếu tại nơi có hai người đứng, vị ấy xác định rõ cả hai rằng "Tôi báo cho những người này," thì dù chỉ một người hiểu hay cả hai cùng hiểu, học giới cũng đã bị từ bỏ. Đối với trường hợp nhiều người cũng cần hiểu như vậy.

Nếu một người bị áp lực bởi sự không lạc thú (trong phạm hạnh), đi đến gần các Tỳ-kheo cùng giới hạnh, phát ra tiếng lớn để "bất cứ ai cũng có thể biết" rằng "Tôi từ bỏ Phật," và có một người thợ xây hay bất kỳ người nào khác hiểu biết về ngôn ngữ đứng gần đó nghe thấy và hiểu rằng "Vị Sa-môn này đang chán nản, mong muốn trở thành cư sĩ, đã rơi khỏi giáo pháp," thì học giới đã bị từ bỏ. Sự hiểu biết đó phải diễn ra ngay tức khắc, không trước không sau, không khó hiểu; nếu người nghe

hiểu được ngay tại thời điểm tác ý nghe, giống như người đời thường hiểu lời nói một cách tự nhiên, thì học giới bị từ bỏ. Nếu sau đó người nghe mới thắc mắc "Ông ấy đã nói gì?" rồi hồi lâu mới hiểu ra, thì học giới không bị từ bỏ. Bởi vì việc từ bỏ học giới này và các học giới về việc báo cáo sai sự thật, lời nói thô ác, báo cáo về việc tự mình có dục vọng, và báo cáo sai sự thật do tâm sân hận ở phần sau, đều có cùng một giới hạn. Chỉ khi hiểu được ngay tại thời điểm tác ý thì mới thành tựu; nếu thắc mắc "Người này nói cái gì?" rồi hồi lâu mới hiểu thì không thành tựu. Cách phân định đã nói đối với cụm từ "Tôi từ bỏ Phật" như thế nào, thì đối với tất cả các từ khác cũng cần phải hiểu như vậy.

Và vì rằng khi học giới đã bị từ bỏ, thì dù không nói những lời như "Nếu như tôi từ bỏ Phật," sự yếu đuối cũng đã được bộc lộ; do đó ở cuối tất cả các từ ngữ, đức Thế Tôn đã thuyết rằng: "Như vậy, này các Tỳ-kheo, chính là sự bộc lộ yếu đuối và học giới cũng bị từ bỏ."

Tiếp theo, đối với câu "Hãy xem tôi là cư sĩ," tại đây nếu vị ấy nói "Tôi sẽ là cư sĩ," "Tôi là cư sĩ," "Tôi đã trở thành cư sĩ," hay "Tôi đang là cư sĩ," thì học giới không bị từ bỏ. Nhưng nếu vị ấy nói "Kể từ hôm nay hãy xem tôi là cư sĩ," hoặc "Hãy biết," "Hãy nhận biết," "Hãy ghi tâm," dù nói bằng ngôn ngữ của các bậc Thánh hay ngôn ngữ của các sắc tộc khác; khi ý nghĩa đó được nói ra, nếu người nghe hiểu được, thì học giới đã bị từ bỏ. Phương pháp này cũng áp dụng cho bảy từ còn lại như "Cận sự nam," v.v. Như vậy, ở đây có tám từ này, cộng với mười bốn từ trước đó, tổng cộng là hai mươi hai từ.

* Tiếp theo đây là mười bốn thuật ngữ đã được đề cập trước đó, khi kết hợp với bốn cụm từ: “đủ rồi đối với tôi”, “có ích gì cho tôi”, “tôi không có nhu cầu”, “tôi đã được giải thoát tốt đẹp”, thì tạo thành năm mươi sáu cách diễn đạt. Trong đó, “đủ rồi” có nghĩa là thôi đi, là đã trọn vẹn. “Có ích gì cho tôi” có nghĩa là tôi có bổn phận gì, có việc gì phải làm, có điều gì cần phải đạt được. “Tôi không có nhu cầu” có nghĩa là không còn lợi ích gì đối với tôi. “Tôi đã được giải thoát tốt đẹp” có nghĩa là tôi là người đã tự tại. Những phần còn lại ở đây đều theo phương thức đã

được giải thích. Như vậy, năm mươi sáu cách này và hai mươi hai cách trước đó, tổng cộng là bảy mươi tám thuật ngữ đã được nêu lên theo đúng hình thức văn bản.

* Tuy nhiên, vì việc xả bỏ học giới cũng thành tựu thông qua các từ đồng nghĩa của chúng, do đó Ngài đã nói tiếp: "Hoặc bất cứ những từ nào khác...". Ở đây, cụm từ "hoặc bất cứ những từ nào khác" ám chỉ các thuật ngữ ngoài những từ như "Đức Phật" đã xuất hiện trong bản văn Chánh tạng. "Hoặc các từ đồng nghĩa với Đức Phật" là các danh xưng thay thế của Đức Phật... cho đến các danh xưng của người không phải con dòng họ Thích (asakyaputtiya). Trong đó, một ngàn danh hiệu xuất hiện trong phần tán thán ân đức, một trăm danh hiệu trong các kệ ngôn của Ưu-ba-ly (Upāli-gāthā) ở kinh Trung Bộ (Majjhima Nikāya 2.76), và các danh hiệu khác có được từ đức hạnh của Ngài, đều nên được hiểu là "từ đồng nghĩa với Đức Phật". Tất cả các danh xưng của Pháp nên được hiểu là "từ đồng nghĩa với Pháp". Phương thức này cũng được áp dụng tương tự cho tất cả các trường hợp khác.

Sự liên kết ý nghĩa ở đây như sau: Việc nói "Tôi từ bỏ Đức Phật" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa, mà là theo đúng từ ngữ định danh. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ Đấng Chánh Biến Tri, từ bỏ Đấng có trí tuệ vô biên, Đấng có trí tuệ tối thượng, Đấng có tuệ giác Bồ-đề, Đấng Kiên trì, Đấng đã ly tham, Đấng đã phá vỡ mọi chướng ngại, Đấng đã chiến thắng sự chiến thắng", việc xả bỏ học giới bằng những từ đồng nghĩa với Đức Phật như thế là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ Pháp" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa, mà là theo đúng từ ngữ định danh. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ Pháp được khéo thuyết giảng, Pháp thiết thực hiện tiền, Pháp không có thời gian, Pháp đến để mà thấy, Pháp có tính hướng thượng, Pháp được người trí tự mình giác hiểu. Tôi từ bỏ Pháp Vô vi; tôi từ bỏ Pháp ly tham, Pháp diệt tận, Pháp bất tử; tôi từ bỏ Trường Bộ kinh, tôi từ bỏ kinh Phạm Võng, tôi từ bỏ Trung Bộ kinh, tôi từ bỏ kinh Pháp Môn Căn Bản, tôi từ bỏ Tương Ưng Bộ kinh, tôi từ bỏ kinh Vượt Qua Bộc Lưu, tôi từ bỏ Tăng Chi Bộ kinh, tôi từ bỏ kinh Chế Ngự Tâm, tôi từ bỏ Tiểu Bộ kinh, tôi từ bỏ Bổn Sanh, tôi từ bỏ Tạng Diệu Pháp, tôi từ bỏ Pháp thiện, tôi từ bỏ Pháp

bất thiện, tôi từ bỏ Pháp không xác định, tôi từ bỏ Niệm Xứ, tôi từ bỏ Chánh Cần, tôi từ bỏ Thần Túc, tôi từ bỏ Căn, tôi từ bỏ Lực, tôi từ bỏ Giác Chi, tôi từ bỏ Đạo, tôi từ bỏ Quả, tôi từ bỏ Niết-bàn". Trong tám mươi bốn ngàn Pháp uẩn, tên gọi của dù chỉ một Pháp uẩn cũng chính là từ đồng nghĩa với Pháp. Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với Pháp như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ Tăng-già" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ Tăng-già bậc Thiện hạnh, bậc Trực hạnh, bậc Như lý hạnh, bậc Thích đáng hạnh; tôi từ bỏ Tăng-già bốn đôi tám bậc, tôi từ bỏ Tăng-già đáng được cúng dường, đáng được tiếp đãi, đáng được dâng cúng, đáng được chắp tay, là phước điền vô thượng trên đời". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với Tăng-già như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ học giới" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ học giới Tỳ-kheo, tôi từ bỏ học giới Tỳ-kheo-ni, tôi từ bỏ tăng thượng giới học, tôi từ bỏ tăng thượng tâm học, tôi từ bỏ tăng thượng tuệ học". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với học giới như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ Luật" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ Luật Tỳ-kheo, tôi từ bỏ Luật Tỳ-kheo-ni, tôi từ bỏ tội Bất cộng trụ (Pārājika) thứ nhất, thứ hai, thứ ba, thứ tư; tôi từ bỏ tội Tăng tàn (Saṅghādisesa), Trọng tội (Thullaccaya), tội Ưng xả đối trị (Pācittiya), tội Ưng phát lộ (Pāṭidesanīya), tội Ác tác (Dukkaṭa), tội Ác thuyết (Dubbhāsita)". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với Luật như thế là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ Giới bổn (Pātimokkha)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ Giới bổn Tỳ-kheo, tôi từ bỏ Giới bổn Tỳ-kheo-ni". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với Giới bổn như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ phần phúng tụng (Uddesa)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ phần phúng tụng Giới bổn Tỳ-

kheo, tôi từ bỏ phần phúng tụng Giới bổn Tỳ-kheo-ni, tôi từ bỏ phần phúng tụng Giới bổn thứ nhất, thứ hai, thứ ba, thứ tư, thứ năm; tôi từ bỏ sự thuyết giảng về Đấng Chánh Biến Tri, thuyết về Đấng có trí tuệ vô biên, thuyết về Đấng có trí tuệ tối thượng, thuyết về Đấng có tuệ giác Bồ-đề, thuyết về Đấng Kiên trì, thuyết về Đấng đã ly tham, thuyết về Đấng đã phá vỡ mọi chướng ngại, thuyết về Đấng đã chiến thắng sự chiến thắng". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với phần phúng tụng như thế là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ thầy Tế độ (Upajjhāya)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ vị đã cho tôi xuất gia, vị đã cho tôi thọ đại giới, vị mà nhờ nương vào đó tôi được xuất gia, vị mà nhờ nương vào đó tôi được thọ đại giới, vị là cội nguồn cho sự xuất gia của tôi, vị là cội nguồn cho sự thọ giới của tôi". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với thầy Tế độ như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ thầy Giáo thọ (Ācariya)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ vị đã cho tôi xuất gia, vị đã dạy bảo tôi, vị mà tôi đang nương tựa để sống, vị mà tôi đang học tập theo, vị mà tôi đang thỉnh vấn, vị hướng dẫn tôi, vị khiến tôi phải học hỏi". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với thầy Giáo thọ như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ đệ tử thân cận (Saddhivihārika)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ người mà tôi đã cho xuất gia, người mà tôi đã cho thọ đại giới, người đã xuất gia nhờ nương vào tôi, người đã thọ đại giới nhờ nương vào tôi, người có sự xuất gia bắt nguồn từ tôi, người có sự thọ giới bắt nguồn từ tôi". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với đệ tử thân cận như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ đệ tử nương tựa (Antevāsika)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ người mà tôi đã cho xuất gia, người mà tôi đã dạy bảo, người đang sống nương tựa vào tôi, người đang học tập theo tôi, người đang thỉnh vấn tôi, người mà tôi đang hướng dẫn, người mà tôi đang khiến cho học hỏi". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với đệ tử nương tựa như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ người cùng thầy Tế độ (Samānupajjhāyaka)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ người mà thầy Tế độ của tôi đã cho xuất gia, đã cho thọ đại giới, người đã xuất gia nhờ nương vào vị ấy, người đã thọ đại giới nhờ nương vào vị ấy, người có sự xuất gia và thọ giới bắt nguồn từ vị ấy". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với người cùng thầy Tế độ như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ người cùng thầy Giáo thọ (Samānācariyaka)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ người mà thầy Giáo thọ của tôi đã cho xuất gia, đã dạy bảo, người đang sống nương tựa vào vị ấy, người đang học tập và thỉnh vấn vị ấy, người mà thầy tôi đang hướng dẫn và khiến cho học hỏi". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với người cùng thầy Giáo thọ như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Tôi từ bỏ bạn đồng phạm hạnh (Sabrahmacārī)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Tôi từ bỏ người mà tôi đang cùng học tập về tăng thượng giới, tăng thượng tâm và tăng thượng tuệ". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với bạn đồng phạm hạnh như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Hãy xem tôi là người tại gia" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Hãy xem tôi là người cư sĩ, là người làm nông, là thương buôn, là người chăn bò, là người trần tục, là người còn để tóc, là người hưởng thụ dục lạc". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với người tại gia như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Hãy xem tôi là thiện nam (Upāsaka)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Hãy xem tôi là người thiện nam quy y bằng hai lời, là người thiện nam quy y bằng ba lời, là người quy y Phật, là người quy y Pháp và Tăng, là người thiện nam giữ năm giới, là người thiện nam giữ mười giới". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với thiện nam như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Hãy xem tôi là người làm vườn (Ārāmika)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Hãy xem tôi là người dâng cúng vật hợp lệ, là người phục vụ, là người dọn cỏ, là người phân phát cháo, là

người phân phát trái cây, là người phân phát đồ ăn cứng". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với người làm vườn như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Hãy xem tôi là Sa-di (Sāmaṇera)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Hãy xem tôi là trẻ nhỏ, là người mặc áo vải thô, là người giúp việc, là người búi tóc, là vị dự tu". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với Sa-di như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Hãy xem tôi là người ngoại đạo (Titthiya)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Hãy xem tôi là tu sĩ Ni-kiền-tử, là tu sĩ theo phái Ājīvaka, là vị khổ hạnh, là vị du sĩ, là vị mặc áo trắng". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với người ngoại đạo như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Hãy xem tôi là đệ tử ngoại đạo" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Hãy xem tôi là đệ tử của Ni-kiền-tử, là đệ tử của phái Ājīvaka, đệ tử của vị khổ hạnh, của du sĩ, của người mặc áo trắng". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với đệ tử ngoại đạo như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Hãy xem tôi là người không phải Sa-môn (Assamaṇa)" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Hãy xem tôi là kẻ ác giới, là kẻ ác pháp, kẻ có hành vi bất tịnh và đáng nghi ngờ, kẻ có nghiệp che đậy, là người không phải Sa-môn nhưng tự xưng Sa-môn, là người không phạm hạnh nhưng tự xưng phạm hạnh, kẻ rỗng tuếch bên trong, kẻ tràn đầy lậu hoặc, kẻ như đống rác rưởi, kẻ mục nát". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với người không phải Sa-môn như vậy là có hiệu lực.

Việc nói "Hãy xem tôi không phải con dòng họ Thích" không phải là xả bỏ bằng từ đồng nghĩa. Còn việc nói: "Hãy xem tôi không phải con của Đấng Chánh Biến Tri, không phải con của Đấng có trí tuệ vô biên, không phải con của Đấng có trí tuệ tối thượng, không phải con của Đấng có tuệ giác Bồ-đề, không phải con của Đấng Kiên trì, không phải con của Đấng đã ly tham, không phải con của Đấng đã phá vỡ mọi chướng ngại, không

phải con của Đấng đã chiến thắng sự chiến thắng". Việc xả bỏ học giới bằng các từ đồng nghĩa với người không phải con dòng họ Thích như thế là có hiệu lực.

Cụm từ "bằng các phương diện ấy, bằng các đặc điểm ấy, bằng các dấu hiệu ấy" ám chỉ các từ đồng nghĩa của Đức Phật và những vị khác đã được nêu theo phương thức như "các từ đồng nghĩa của Phật...". Các từ đồng nghĩa được gọi là "phương diện" (ākāra) vì chúng là nguyên nhân dẫn đến việc xả bỏ học giới; chúng được gọi là "đặc điểm" (liṅga) vì chúng làm hiển lộ hình thái của Đức Phật và các vị khác, hoặc vì chúng chính là hình thái của việc xả bỏ học giới; chúng được gọi là "dấu hiệu" (nimitta) vì chúng là lý do để nhận biết việc xả bỏ học giới, giống như các nốt ruồi trên cơ thể con người. Cụm từ "Như vậy đó, này các Tỳ-kheo" được nói ra để xác quyết, vì ngoài những điều này ra không còn nguyên nhân nào khác cho việc xả bỏ học giới. Ý nghĩa ở đây là: Chính theo cách này mà sự tuyên bố về sự yếu đuối và việc xả bỏ học giới xảy ra, chứ không có nguyên nhân nào khác ngoài điều này.

* Sau khi đã trình bày về các đặc điểm của việc xả giới như thế, để tránh sự mê lầm trong việc không xả giới và để chỉ ra sự thất bại của chính các đặc điểm xả giới ấy theo phương diện cá nhân và các yếu tố khác, đức Thế Tôn đã thuyết giảng đoạn văn bắt đầu bằng: "Và này các Tỳ-kheo, thế nào là giới không được xả?". Trong đoạn đó, cụm từ "bằng những cách thức nào" đã được giải thích theo phương pháp đã nêu. Người điên là người bị Dạ-xoa nhập hoặc người bị loạn óc (do mật) hoặc bất kỳ ai có tưởng điên đảo; nếu người ấy xả giới thì giới vẫn là chưa được xả. Cụm từ "trước mặt một người điên" nghĩa là trước mặt một người điên như thế; vì trước mặt một người như thế, nếu một người có tâm trí bình thường xả giới mà người điên ấy không hiểu biết, thì giới ấy vẫn là chưa được xả. Người loạn tâm được gọi là người bị Dạ-xoa nhập. Tuy nhiên, trong đoạn trước, từ "người điên" được dùng theo nghĩa chung là "người bị Dạ-xoa nhập hoặc người bị loạn óc". Sự khác biệt giữa cả hai sẽ trở nên rõ ràng trong phần nói về trường hợp không phạm tội. Khi một người loạn tâm như thế xả giới, giới ấy vẫn là chưa được xả. Khi một người xả giới trước mặt người đó mà người đó không

hiểu biết, giới ấy cũng vẫn là chưa được xả.

Người bị đau đớn là người bị xúc chạm bởi những cảm thọ khổ dữ dội, bị sự hôn trầm chi phối; giới được xả bởi người đang than khóc như thế vẫn là chưa được xả. Khi xả giới trước mặt người đó mà người đó không hiểu biết, giới ấy vẫn là chưa được xả.

Trước mặt thiên nhân nghĩa là bắt đầu từ các vị Địa tiên cho đến các vị tiên ở cõi Sắc cứu cánh; xả giới trước mặt các vị ấy giới vẫn là chưa được xả. Trước mặt loài bàng sinh nghĩa là trước mặt một thanh niên Naga, một thanh niên Supanna, hoặc các loài như Khẩn-na-la, voi, khỉ, v.v...; xả giới trước mặt bất kỳ loài nào trong số đó giới vẫn là chưa được xả. Trong đó, việc nói rằng chưa được xả trước mặt những người điên, v.v... là vì lý do không hiểu biết. Đối với việc xả giới trước mặt thiên nhân, đó là vì lý do sự hiểu biết quá nhanh chóng. Chư thiên vốn là bậc đại trí, có sự tái sinh bằng tam nhân nên thấu hiểu cực kỳ nhanh chóng, và tâm này vốn là pháp biến đổi mau lẹ. Do đó, đối với một cá nhân có tâm niệm mau lẹ, chính vì phương diện tâm thức mà đức Thế Tôn đã bác bỏ việc xả giới trước mặt thiên nhân với ý rằng: "Chớ để sự hủy hoại xảy ra quá nhanh chóng".

Nhưng đối với loài người thì không có sự hạn định này. Trước mặt bất kỳ ai, dù là cùng giới hay khác giới, là cư sĩ hay người xuất gia, hễ là người có trí (có khả năng hiểu biết) mà xả giới thì giới ấy được xem là đã xả. Tuy nhiên, nếu người đó không hiểu biết thì giới vẫn chưa được xả; để chỉ rõ ý nghĩa này, đức Thế Tôn đã thuyết đoạn bắt đầu bằng từ “bằng ngôn ngữ Ariyaka”. Trong đó, Ariyaka nghĩa là cách nói của bậc Thánh, tức là tiếng Māgadha. Milakkhaka nghĩa là bất kỳ ngôn ngữ nào không phải của bậc Thánh, như tiếng Andha, tiếng Damiḷa, v.v... Cụm từ “người ấy không hiểu rõ” nghĩa là do không am tường ngôn ngữ khác, hoặc do không thông thạo các thuật ngữ trong Phật giáo nên không hiểu rõ rằng: “Người này đang nói ý nghĩa này”. Do nói đùa nghĩa là do vội vàng muốn nói điều khác mà lại vội vàng nói rằng “Tôi xả Phật”. Do nói nhầm nghĩa là do phát âm sai, định nói điều này nhưng lại nói ra điều khác. Nếu hỏi rằng: “Sự khác biệt giữa cái trước và cái sau là gì?”, thì cái trước là sự nói khác đi do sự vội vàng ngay cả đối với một bậc trí giả.

Còn cái này là sự nói khác đi do sự ngu đần, mê muội, thiếu hiểu biết, nói năng vấp váp với ý định "ta sẽ nói điều khác" nhưng lại nói ra điều khác.

Không muốn cho nghe mà làm cho nghe là người tụng đọc văn bản luật, chất vấn, học tập, ôn tụng hoặc tán dương điều học này; trường hợp này gọi là "không muốn cho nghe mà làm cho nghe". Muốn cho nghe mà không làm cho nghe là người để lộ sự yếu đuối khi xả giới nhưng không tạo ra sự phân biệt về ngữ âm (không thốt ra lời rõ ràng); trường hợp này gọi là "muốn cho nghe mà không làm cho nghe". Làm cho người không có trí nghe là làm cho nghe trước một đứa trẻ hoặc một người như hình nộm, hoặc trước một người tối dạ không thông thạo thuật ngữ, hoặc trước những đứa trẻ trong làng chưa đạt đến sự hiểu biết. Không làm cho người có trí nghe là không làm cho nghe trước một bậc trí giả có khả năng thấu hiểu. Hoặc bằng mọi cách nghĩa là trong các câu như "Tôi xả Phật", v.v..., bằng bất kỳ phương thức nào mà giới được xả, người ấy đã không làm cho nghe dù chỉ bằng một sự phân biệt ngữ âm nào từ đó. Như thế nghĩa là ấn định đặc điểm của việc giới không được xả. Ý nghĩa ở đây là: "Chỉ trong trường hợp như thế này giới mới là chưa được xả, chứ không phải do nguyên nhân nào khác".

Kết thúc phần Phân tích về xả giới.

#### *4.1.1.8. Chú giải về Căn bản Quy định*

* Giờ đây, để hiển thị ý nghĩa của các cụm từ như "nên hành dâm pháp" (methunaṃ dhammaṃ paṭiseveyyā), vị luận sư đã nói: "Pháp hành dâm nghĩa là" (methunadhammo nāmā), vân vân. Trong đó, "pháp hành dâm nghĩa là" là ngữ đề (uddesapada) chỉ về pháp hành dâm cần được thuyết minh. "Phi pháp" (asaddhammo) là pháp của những hạng người bất thiện, hạng người hạ liệt. "Pháp của dân làng" (gāmadhammo) là pháp thực hành của những người cư ngụ trong xóm làng. "Pháp của kẻ hèn hạ" (vasaladhammo) là pháp của những kẻ đê tiện; hoặc vì bị các phiền não làm cho nhơ nhuế nên tự thân là pháp hèn hạ, gọi là pháp của kẻ hèn hạ. "Thô thỉ" (duṭṭhullaṃ) nghĩa là xấu xa (duṭṭhu) vì bị làm cho nhơ nhuế bởi các phiền não, và là thô kệch (thūla) vì tính chất không tinh tế. Từ đây trở đi, trong ba cụm từ, cần phải hoán

đổi từ "người nào đó" (yo so) thành "cái nào đó" (yaṃ taṃ) để kết nối rằng: "cái thô thỉ nào đó, cái biên giới nước nào đó, cái bí mật nào đó". Và ở đây, vì việc nhìn, việc nắm giữ, việc chạm đến, việc tiếp xúc, việc cọ xát vốn là quyến thuộc của nghiệp ấy cũng là thô thỉ, nên nghiệp ấy cũng gọi là thô thỉ. Cái thô thỉ nào đó, đó chính là pháp hành dâm. Vì nước được lấy ở phần cuối của nó nhằm mục đích tẩy tịnh, nên gọi là biên giới nước (udakanta), chính biên giới nước ấy là thuộc về biên giới nước (odakantika); cái thuộc về biên giới nước nào đó, đó chính là pháp hành dâm. Vì được thực hiện ở nơi che khuất, kín đáo nên gọi là bí mật (rahassaṃ). Cái bí mật nào đó, đó chính là pháp hành dâm; sự kết nối cần được hiểu như vậy.

Do việc phải được thực hiện bởi một cặp (hai người), nên gọi là "sự giao hợp của một cặp" (dvayaṃdvayasamāpatti). Ở đây, sự kết nối là: "Sự giao hợp của một cặp nào đó, đó chính là pháp hành dâm". Nhưng tại đây, để tóm lược tất cả những điều đó vào một chỗ, vị luận sư nói: "Đó chính là pháp hành dâm". Vì lý do gì gọi là pháp hành dâm? Đó là pháp của hai người đang tham ái, cực kỳ tham ái, bị rò rỉ (bởi lậu hoặc), bị xâm chiếm (bởi phiền não), là pháp của hai người tương xứng nhau; vì lý do đó gọi là pháp hành dâm.

"Hành (dâm) nghĩa là" là mẫu đề (mātikāpada) nhằm hiển thị phương cách mà vị ấy thực hành, trong câu "nên hành (dâm)". Trong các đoạn như "người nào vào căn" (yo nittena nimittaṃ), vị Tỳ-kheo nào đưa căn của mình vào căn của người nữ, đưa bộ phận sinh dục của mình vào bộ phận sinh dục của người nữ, với mức độ tối thiểu dù chỉ như một hạt mè ở trong khoảng không gian không bị gió chạm đến, vị ấy gọi là "hành (dâm)"; bấy nhiêu đó là phạm vào sự phá giới, trở thành bậc bị trục xuất (pārājiko).

Và ở đây, trong căn của người nữ có bốn bên và một trung tâm, tổng cộng có năm vị trí. Trong căn của người nam có bốn bên, một trung tâm và một phía trên, tổng cộng có sáu vị trí. Do đó, người đưa vào căn người nữ từ phía dưới cũng bị trục xuất. Người đưa vào từ phía trên, hay đưa vào từ hai bên, hoặc bỏ qua bốn vị trí đó mà đưa vào bằng chính giữa cũng bị trục xuất. Còn đối với căn của người nam, người đưa

vào bằng cách chạm vào phần dưới cũng bị trục xuất. Người đưa vào bằng cách chạm vào phần trên, hay chạm vào từ hai bên, hoặc chạm vào bằng chính giữa cũng bị trục xuất; thậm chí người co ngón tay lại như đốt ngón tay giữa rồi đưa vào bằng cách chạm vào phần trên cũng bị trục xuất. Ở đây, đối với người đưa vào như cây đòn cân cũng có bốn bên và một trung tâm, là năm vị trí; đối với người co lại rồi đưa vào cũng có bốn bên, phần trên và chính giữa, là năm vị trí – như vậy tất cả có mười vị trí trong căn của người nam.

Nếu đưa vào căn một bộ phận nhạy cảm của thân (thần kinh xúc giác) vẫn còn nguyên vẹn, hoặc mụn cóc, hoặc mụn nhọt, thì phạm tội trục xuất. Nếu đưa vào một bộ phận nhạy cảm của thân đã bị hư hoại, hoặc lớp da chết, hoặc mụn nhọt khô, thì phạm tội tác ác (dukkaṭa). Đối với người đưa vào sợi lông, hay ngón tay, ngón chân cái, hạt trái cây, vân vân vì sự hưng phấn dâm dục, cũng chỉ phạm tội tác ác. Và vì câu chuyện hành dâm này là câu chuyện thô thỉ, câu chuyện bất nhã, nên khi thảo luận về vấn đề này hay các vấn đề tương tự trong Luật tạng, cần phải thiết lập tác ý về sự ghê tế bẩn thỉu, thiết lập tâm tưởng của một vị Sa-môn, lòng tàm và quý, khởi lên sự tôn kính đối với bậc Chánh Biến Tri, và quán tưởng đến đức tánh từ bi của bậc Pháp Vương có lòng bi mẫn không ai sánh bằng. Bởi vì chính Đức Thế Tôn, dù tâm Ngài đã hoàn toàn lìa bỏ các dục, nhưng vì lòng thương xót chúng sinh, vì lòng lân mẫn thế gian, Ngài đã thuyết giảng câu chuyện như thế này nhằm mục đích chế định học giới. Cần phải quán tưởng đến đức tánh từ bi của bậc Pháp Vương rằng: "Ôi, đức tánh từ bi của bậc Đạo sư thật lớn lao".

Hơn nữa, nếu Đức Thế Tôn không thuyết giảng câu chuyện như thế này bằng mọi phương diện, thì ai có thể biết được rằng: "Trong bấy nhiêu vị trí này là tội trục xuất, trong bấy nhiêu vị trí này là tội trọng (thullaccaya), trong bấy nhiêu vị trí này là tội tác ác". Do đó, ngay cả người nghe lẫn người nói đều không nên ngồi cười hở răng, hay dùng tay che miệng. Cần phải quán xét rằng: "Ngay cả bậc Chánh Biến Tri cũng đã thuyết giảng như thế", để rồi với sự vững chãi, đầy đủ lòng tàm quý, và với tư cách như là sự phản chiếu của bậc Đạo sư mà thuyết giảng.

Kết thúc phần Căn bản Quy định.

Trong phần Tùy quy định (Anupaññattivāra): "Thậm chí" (antamasoti) là với sự phân định tối thiểu nhất. "Cho đến loài bàng sinh" (tiracchānagatāyapī) là đối với chúng sinh đã đi vào loài bàng sinh bằng sự tái sinh. "Phương chi là người nữ" (pageva manussitthiyāti) là trước hết đối với người nữ thuộc loài người. Chỉ những loài bàng sinh cái nào là đối tượng gây ra tội trục xuất thì mới được hiểu là bàng sinh ở đây, không phải tất cả. Trong đó, đây là sự phân định:

Loài không chân là rắn và cá, loài hai chân là gà mái;

Loài bốn chân là mèo cái, là đối tượng của tội trục xuất này.

Trong đó, bằng việc đề cập đến "rắn", tất cả các loài bò sát dài như trăn, rắn lục, vân vân đều được bao gồm. Do đó, trong các loài bò sát dài, bất cứ nơi nào trong ba đạo (đường bài tiết và sinh dục) mà có thể đưa vào dù chỉ một hạt mè, thì đó là đối tượng của tội trục xuất. Các trường hợp còn lại cần được hiểu là đối tượng của tội tác ác. Bằng việc đề cập đến "cá", tất cả các loài sống dưới nước như cá, rùa, ếch, vân vân đều được bao gồm. Ở đó, đối với loài bò sát dài, cũng cần hiểu về đối tượng tội trục xuất và đối tượng tội tác ác theo cách đã nói. Tuy nhiên, có sự khác biệt này: có loài ếch gọi là ếch miệng bướm, hình dáng miệng của chúng lớn nhưng lỗ thì nhỏ, việc đưa vào không thể thực hiện được; nhưng hình dáng miệng ấy lại đi vào sự phân loại của vết thương, nên cần hiểu đó là đối tượng của tội trọng. Bằng việc đề cập đến "gà mái", tất cả các loài chim như quạ, bồ câu, vân vân đều được bao gồm. Ở đó, cũng cần hiểu về đối tượng tội trục xuất và đối tượng tội tác ác theo cách đã nói. Bằng việc đề cập đến "mèo cái", tất cả các loài bốn chân như sóc, chó, chồn, kỳ đà, vân vân đều được bao gồm. Ở đó, cũng cần hiểu về đối tượng tội trục xuất và đối tượng tội tác ác theo cách đã nói.

"Bị trục xuất" (pārājiko) nghĩa là bị đánh bại, bị rơi vào sự thất bại. Từ "Pārājika" này được dùng để chỉ cho học giới, tội lỗi và cá nhân. Trong đó, từ này cần được hiểu là dùng cho học giới trong đoạn: "Này Ānanda, không có lý nào, không có cơ hội nào mà Như Lai lại bãi bỏ học giới

Pārājika đã được chế định cho các đệ tử vì lý do các Tỳ-kheo dòng Vajjī hay các con trai dòng Vajjī". Dùng cho tội lỗi trong đoạn: "Này Tỳ-kheo, ông đã phạm vào tội Pārājika". Dùng cho cá nhân trong đoạn: "Chúng tôi không phải là những kẻ bị trục xuất, kẻ nào trộm cắp kẻ đó là kẻ bị trục xuất". Còn trong các đoạn như "Vu khống bằng pháp Pārājika", vân vân, các vị luận sư nói rằng từ này dùng cho pháp. Tuy nhiên, vì trong ngữ cảnh đó, "pháp" đôi khi ám chỉ tội lỗi, đôi khi ám chỉ chính học giới, nên không cần phải giải thích riêng biệt. Trong đó, đối với học giới, kẻ nào vi phạm nó thì nó đánh bại kẻ đó, nên gọi là "Pārājika". Đối với tội lỗi, kẻ nào phạm phải nó thì nó đánh bại kẻ đó, nên gọi là "Pārājika". Đối với cá nhân, vì người ấy bị đánh bại, bị rơi vào sự thất bại, nên gọi là "Pārājiko". Chính vì nhắm đến ý nghĩa này, trong bộ Tập Anh (Parivāra) cũng có nói rằng:

"Về điều gọi là Pārājika, hãy nghe cho đúng thực tế;

Bị rơi rụng, bị thất bại và bị đào thải, lìa khỏi Diệu pháp và bị loại bỏ;

Sự đồng cư cũng không còn ở đó nữa, vì thế điều này được gọi như vậy."

Ý nghĩa ở đây là: "Cá nhân vi phạm học giới đó và phạm vào tội lỗi đó thì bị rơi rụng", tất cả cần được kết nối như vậy. "Vì thế điều này được gọi như vậy" nghĩa là vì lý do khiến vị ấy không còn là Sa-môn, không còn là thích tử, bị đào thải, bị cắt đứt, bị đánh bại khỏi giáo pháp, nên được gọi như vậy. Gọi là gì? "Trở thành bậc bị trục xuất" (pārājiko hoti).

Sống cùng nhau ở trong đó gọi là "đồng cư" (saṃvāso). Để hiển thị điều đó, vị luận sư nói "Đồng cư nghĩa là" rồi nói các từ như "cùng một nghiệp" (ekakammaṃ), vân vân. Ở đây là sự giải thích kết nối: Cả bốn loại Tăng sự, vì được thực hiện cùng nhau bởi các Tỳ-kheo có bản thể bình thường trong cùng một cương giới, nên gọi là cùng một nghiệp. Tương tự, cả năm loại tụng đọc Biệt giải thoát giới, vì được tụng đọc cùng nhau, nên gọi là cùng một sự tụng đọc. Còn học giới đã được chế định, vì phải được học tập bình đẳng bởi tất cả những hạng người có lòng tàm quý, nên gọi là sự học tập bình đẳng. Ở đây, vì tất cả những

người có lòng tàm quý đều sống cùng nhau trong các nghiệp này, vân vân, không một ai được thấy là ở ngoài đó, nên vị luận sư đã lấy tất cả những điều đó và nói rằng: "Đó gọi là đồng cư". Và sự đồng cư với đặc tính như đã nói ấy không còn đối với cá nhân đó nữa, vì lý do đó, cá nhân bị trục xuất ấy được gọi là người không còn được đồng cư (asaṃvāso).

* Như vậy, sau khi đã phân tích các học giới đã được nêu lên theo thứ tự từng từ, nay để trình bày về phương cách thực hiện hành vi ấy trong cụm từ "nên hành dâm" (paṭiseveyyā), đức Thế Tôn đã thiết lập tiêu đề "gọi là hành dâm" (paṭisevati nāmā) rồi thuyết rằng "bằng căn bộ vào căn bộ, bằng bộ phận sinh dục vào bộ phận sinh dục". Trong đó, vì không chỉ riêng căn bộ của loài người mới là đối tượng gây tội Bất cộng trụ, và cũng không chỉ riêng căn bộ của nữ nhân loài người, còn căn bộ của những phụ nữ làm bằng vàng, bạc, v.v... thì vốn dĩ không phải là đối tượng; do đó, để chỉ rõ bất cứ đối tượng nào khả dĩ, Ngài đã thuyết về các chúng sinh có căn bộ là đối tượng qua cách thức như "ba hạng nữ nhân", rồi sau đó mới nói về các đối tượng ấy qua cách thức như "ba đạo nơi nữ nhân loài người".

Tại đó, có mười hai loại chúng sinh là trú xứ của các căn bộ vốn là đối tượng của tội Bất cộng trụ, gồm: ba hạng nữ nhân, ba hạng lưỡng tính, ba hạng hoạn giả (paṇḍaka), và ba hạng nam nhân. Trong số đó, nam và nữ thì đã rõ ràng. Sự phân biệt về hạng hoạn giả và hạng lưỡng tính sẽ được làm rõ trong phần chú giải về chương Xuất gia (Pabbajjākhandhaka).

Trong cụm từ "đối với người thực hiện hành vi dâm dục nơi ba đạo của nữ nhân loài người", cần hiểu ý nghĩa là nơi ba đường (đạo) của nữ nhân loài người. Cách hiểu này áp dụng tương tự cho tất cả các trường hợp khác. Tất cả các đạo này gồm: ba đạo của nữ nhân loài người, ba đạo của nữ nhân phi nhân, ba đạo của nữ nhân bàng sinh, tổng cộng là chín; tương tự có chín đạo đối với hạng lưỡng tính loài người, v.v...; có sáu đạo đối với hạng hoạn giả loài người, v.v... (mỗi loại có hai đạo); và

tương tự đối với hạng nam nhân loài người, v.v...; tổng cộng có ba mươi đạo. Trong các đạo ấy, vốn được gọi là căn bộ, nếu một người thực hiện hành vi dâm dục bằng cách đưa bộ phận sinh dục của mình vào dù chỉ bằng hạt mè, thì vị ấy phạm tội Bất cộng trụ.

#### *4.1.1.9. Chú giải về nhóm bốn câu đầu tiên*

* Tuy nhiên, khi một người phạm tội, vị ấy phạm với tâm hành dâm chứ không thể thiếu tâm ấy; do đó, để chỉ rõ đặc tính đó, đức Thế Tôn đã thuyết rằng "khi tâm hành dâm của Tỳ-kheo khởi lên", v.v... Tại đó, "của Tỳ-kheo" nghĩa là của vị Tỳ-kheo đang thực hiện hành vi dâm dục. "Khi tâm hành dâm khởi lên" là cách dùng biến cách chủ cách trong ý nghĩa của vị cách, nghĩa là khi tâm hành dâm đã hiện khởi. "Đang đưa bộ phận sinh dục vào đường đại tiện" nghĩa là đưa bộ phận sinh dục nam của mình vào con đường mà phân thoát ra, dù chỉ bằng kích thước hạt mè. "Phạm tội Bất cộng trụ" nghĩa là tội Bất cộng trụ xảy đến với vị ấy. Hoặc "phạm" nghĩa là sự rơi vào tội, "Bất cộng trụ" là pháp Bất cộng trụ. Cách giải thích này áp dụng cho tất cả các phần sau.

* Sau khi chỉ rõ việc phạm tội đối với người đưa vào với tâm hành dâm như thế, nay vì việc đưa vào ấy không chỉ do tự thân nỗ lực mà còn có thể do nỗ lực của người khác. Trong trường hợp đó, tội chỉ xảy đến với người có sự đồng thuận (tâm hành dâm), chứ không xảy đến với người khác. Do đó, để bảo vệ những thiện nam tử xuất gia bằng đức tin, những vị đang thực hành chân chánh, dù có sự xâm nhập do nỗ lực của kẻ khác nhưng không đồng thuận, Ngài đã thuyết rằng "kẻ nghịch của Tỳ-kheo là nữ nhân loài người", v.v...

Tại đó, "kẻ nghịch" (paccatthikā) là những kẻ mong muốn điều đối nghịch; "kẻ nghịch của Tỳ-kheo" là những Tỳ-kheo thù nghịch; đây là danh từ chỉ những Tỳ-kheo thù oán không cùng quan điểm. "Dẫn nữ nhân loài người đến gần Tỳ-kheo" nghĩa là những kẻ vì lòng đố kỵ muốn hãm hại vị Tỳ-kheo ấy, hoặc dùng vật chất dụ dỗ, hoặc nhờ vả theo tình thân hữu mà rằng "hãy làm việc này cho chúng tôi", rồi dẫn một nữ nhân loài người đến nơi ở của vị Tỳ-kheo vào ban đêm. "Ấn bộ phận sinh dục vào đường đại tiện" nghĩa là chúng nắm giữ vị Tỳ-kheo ấy thật chặt ở tay, chân, đầu, v.v... khiến vị ấy không thể cử động, rồi ấn bộ

phận sinh dục của vị Tỳ-kheo vào đường đại tiện của người nữ; nghĩa là thực hiện sự kết nối.

Trong các câu như "Nếu vị ấy...", nếu vị Tỳ-kheo ấy đồng thuận, chấp nhận sự xâm nhập của bộ phận sinh dục mình vào bên trong đường đại tiện, tức là khởi lên tâm hành dâm tại thời điểm đó. Nếu đồng thuận, chấp nhận khi đã xâm nhập, nghĩa là khởi lên tâm hành dâm vào lúc đã vào bên trong. Nếu đồng thuận, chấp nhận khi đang nằm yên, nghĩa là khởi lên tâm hành dâm vào lúc bộ phận đã ở yên bên trong hoặc lúc tinh dịch sắp xuất ra. Nếu đồng thuận, chấp nhận khi rút ra, nghĩa là khởi lên tâm hành dâm vào lúc đưa ra. Như vậy, nếu đồng thuận trong bốn thời điểm này, vị ấy không thể nói rằng "việc này do các Sa-môn thù nghịch làm", mà vị ấy vẫn phạm tội Bất cộng trụ. Giống như việc đồng thuận trong cả bốn thời điểm này thì phạm tội; cũng vậy, nếu không đồng thuận thời điểm đầu nhưng đồng thuận ba thời điểm sau, hoặc không đồng thuận hai thời điểm đầu nhưng đồng thuận hai thời điểm sau, hoặc không đồng thuận ba thời điểm đầu nhưng đồng thuận một thời điểm sau, vị ấy vẫn phạm tội. Ngược lại, nếu hoàn toàn không đồng thuận, xem bộ phận sinh dục khi xâm nhập như là miệng rắn độc hay hố than hồng, thì vị ấy không phạm tội. Vì thế đã thuyết rằng: "không đồng thuận việc xâm nhập... cho đến... không đồng thuận việc rút ra, thì không phạm tội". Để bảo vệ một cá nhân như thế — người đang nỗ lực hành thiền Minh sát, không màng đến thân và mạng sống, xem mọi xứ như đang bừng cháy bởi mười một ngọn lửa và xem năm dục lạc như những tên đao phủ đang cầm gươm — đồng thời để làm thất bại mưu đồ của kẻ nghịch, đức Thế Tôn đã đưa ra nhóm bốn trường hợp "không đồng thuận việc xâm nhập" này.

Dứt phần chú giải về nhóm bốn câu đầu tiên.

#### *4.1.1.10. Chùm Hai Trăm Bảy Mươi Bốn Câu Nhóm Bốn*

59-60. Sau khi trình bày câu nhóm bốn (catukka) đầu tiên như thế, giờ đây, vì những kẻ thù nghịch với Tỳ-kheo đã mang người nữ đến và ép ngồi xuống không chỉ riêng ở đạo phế (đường đại tiện), mà còn ở đạo tiểu (đường tiểu tiện) và đạo khẩu (miệng). Khi mang người nữ đến, có khi họ mang đến người đang thức, có khi mang đến người đang ngủ,

người đang say, người điên, người phóng dật — tức là người có tâm phân tán vào việc khác. Có khi là tử thi chưa bị ăn mòn — tức là cơ quan sinh dục chưa bị các loài chó, dã can ăn mất. Có khi là tử thi phần lớn chưa bị ăn mòn — gọi là phần lớn chưa bị ăn mòn khi ở cơ quan sinh dục, đạo phế, đạo tiểu hoặc đạo khẩu, phần không bị ăn mòn chiếm diện tích lớn hơn. Có khi là tử thi phần lớn đã bị ăn mòn — gọi là phần lớn đã bị ăn mòn khi ở các căn môn như đạo phế, phần bị ăn mòn là nhiều, phần chưa bị ăn mòn là ít. Và không chỉ mang đến nhân nữ, mà còn mang đến phi nhân nữ và súc sinh cái. Không chỉ mang đến người nữ như đã nêu, họ còn mang đến người lưỡng tính, ái nam ái nữ (paṇḍaka) và người nam. Do đó, để trình bày các câu nhóm bốn khác dựa trên các đối tượng ấy, bậc Đạo sư đã thuyết: "Các kẻ thù nghịch của Tỳ-kheo mang đến một nhân nữ đang thức," vân vân.

Trong đó, để hiểu rõ văn bản Pāḷi mà không bị nhầm lẫn, số lượng các câu nhóm bốn cần được biết như sau: Đối với nhân nữ, dựa trên ba đạo (ba đường), có ba câu nhóm bốn thuần túy, ba câu nhóm bốn về người đang thức, ba câu nhóm bốn về người đang ngủ, ba câu nhóm bốn về người đang say, ba câu nhóm bốn về người điên, ba câu nhóm bốn về người phóng dật, ba câu nhóm bốn về tử thi chưa bị ăn mòn, ba câu nhóm bốn về tử thi phần lớn chưa bị ăn mòn, ba câu nhóm bốn về tử thi phần lớn đã bị ăn mòn; tổng cộng là hai mươi bảy câu nhóm bốn. Tương tự như vậy đối với phi nhân nữ; tương tự như vậy đối với súc sinh cái; tổng cộng trong phần về người nữ có tám mươi mốt câu nhóm bốn. Như trong phần người nữ thế nào, trong phần người lưỡng tính cũng như thế. Còn trong các phần về ái nam ái nữ và người nam, dựa trên hai đạo (đạo phế và đạo khẩu), mỗi phần có năm mươi bốn câu nhóm bốn. Như vậy, tất cả tổng cộng có hai trăm bảy mươi bốn câu nhóm bốn, và ý nghĩa của chúng đã hiển nhiên.

Tuy nhiên, trong tất cả các phần này, tại điểm đề cập đến "tử thi phần lớn chưa bị ăn mòn hoặc đã bị ăn mòn", đây là sự thẩm định: Nghe nói tại đảo Tambapaṇṇi (Srilanka), có hai vị Trưởng lão trì Luật là bạn đồng môn — Trưởng lão Upatissa và Trưởng lão Phussadeva. Khi nạn đại hạn xảy ra, các ngài đã bảo trì và gìn giữ Tạng Luật. Trong số đó, Trưởng lão

Upatissa là người uyên bác hơn. Ngài cũng có hai vị đệ tử là Trưởng lão Mahāpaduma và Trưởng lão Mahāsumma. Trong đó, Trưởng lão Mahāsumma đã nghe Tạng Luật chín lần; Trưởng lão Mahāpaduma đã nghe cùng vị ấy chín lần, và tự mình nghe riêng chín lần nữa, tổng cộng là mười tám lần; chính vị này là người uyên bác nhất trong số họ. Sau khi nghe Tạng Luật chín lần, Trưởng lão Mahāsumma đã rời bỏ thầy mình và đi sang bên kia sông Gaṅgā. Khi đó, Trưởng lão Mahāpaduma nói rằng: "Này, vị trì Luật này thật là táo bạo, khi thầy mình còn sống mà lại nghĩ rằng nên đi cư ngụ nơi khác. Chẳng phải khi thầy còn sống, dù đã thâu nhận Tạng Luật và Chú giải nhiều lần cũng không nên rời bỏ, mà phải thường xuyên lắng nghe và ôn tụng hàng năm hay sao?"

Vào thời của các Tỳ-kheo trọng Luật như thế, một ngày nọ, Trưởng lão Upatissa đang ngồi giải thích đoạn văn này trong học giới Bất cộng trụ thứ nhất cho năm trăm đệ tử, đứng đầu là Trưởng lão Mahāpaduma. Các đệ tử đã hỏi ngài rằng: "Bạch Ngài, khi tử thi phần lớn chưa bị ăn mòn thì phạm Bất cộng trụ, khi phần lớn đã bị ăn mòn thì phạm Trọng tội, vậy khi bị ăn mòn đúng một nửa thì phạm lỗi gì?" Trưởng lão đáp: "Này chư Hiền, các đức Phật khi chế định Bất cộng trụ không chế định một cách còn dư sót, mà chế định một cách tuyệt đối, bao quát toàn bộ, cắt đứt dòng thánh sản, tại trú xứ của Bất cộng trụ thì chỉ chế định Bất cộng trụ mà thôi. Vì học giới này thuộc về thế gian tội (lokavajja), không phải chế định tội (paṇṇattivajja). Do đó, nếu trong trường hợp bị ăn mòn một nửa mà phạm Bất cộng trụ, đức Chánh Biến Tri chắc chắn đã chế định rồi. Ở đây không thấy bóng dáng của Bất cộng trụ, chỉ thấy Trọng tội mà thôi."

Hơn nữa, cần biết rằng khi đức Thế Tôn chế định Bất cộng trụ trên tử thi, Ngài dừng lại ở mức phần lớn chưa bị ăn mòn để chỉ ra rằng "quá mức đó thì không còn Bất cộng trụ". Khi Ngài chế định Trọng tội, Ngài dừng lại ở mức phần lớn đã bị ăn mòn để chỉ ra rằng "quá mức đó thì không còn Trọng tội". Việc bị ăn mòn hay chưa bị ăn mòn này chỉ cần được biết đối với tử thi, không phải đối với người sống. Vì đối với người sống, dù chỉ còn lớp da thịt hay gân bằng kích thước móng tay thì vẫn phạm Bất cộng trụ. Ngay cả khi cơ quan sinh dục hoàn toàn bị ăn mòn,

không còn lớp da bên ngoài, nhưng hình dáng cơ quan vẫn nhận ra được, sự xâm nhập xảy ra, thì vẫn phạm Bất cộng trụ. Nhưng nếu hình dáng cơ quan không còn được giữ lại, toàn bộ cơ quan bị cắt đứt, gọt sạch xung quanh và nhổ bật lên, thì do sự thu hẹp của vết thương mà phạm Trọng tội. Đối với kẻ tác động vào miếng thịt đã rơi ra khỏi cơ quan sinh dục thì phạm Tác ác. Còn đối với tử thi, dù toàn bộ cơ thể bị ăn mòn hay chưa bị ăn mòn, nhưng ba đạo vẫn chưa bị ăn mòn, kẻ tác động vào đó phạm Bất cộng trụ. Khi phần lớn chưa bị ăn mòn, phạm Bất cộng trụ. Khi bị ăn mòn một nửa và khi phần lớn đã bị ăn mòn, phạm Trọng tội.

Đối với cơ thể người sống, ở các lỗ mắt, lỗ mũi, lỗ tai, lỗ niệu đạo hoặc trong các vết thương do dao khí cụ tạo ra, nếu kẻ có dục vọng hành dâm đưa nam căn vào dù chỉ bằng hạt mè, kẻ ấy phạm Trọng tội. Ở các phần còn lại của cơ thể như nách, vân vân, phạm Tác ác. Đối với tử thi còn tươi, ở phạm vi Bất cộng trụ thì phạm Bất cộng trụ, ở phạm vi Trọng tội thì phạm Trọng tội, ở phạm vi Tác ác thì phạm Tác ác. Nhưng khi tử thi đã sình trương, thối rữa, đầy ruồi xanh bám vào, đầy giòi bọ nhung nhúc, từ chín cửa vết thương chảy ra mủ và tử khí đến mức không thể đến gần, khi đó nó không còn là đối tượng của Bất cộng trụ hay Trọng tội; kẻ tác động vào bất cứ nơi nào trên cơ thể như thế chỉ phạm Tác ác. Đối với các loài súc sinh như voi, ngựa, bò, lừa, lạc đà, trâu, vân vân, nếu tác động vào mũi thì phạm Trọng tội. Ở lỗ niệu đạo cũng phạm Trọng tội. Ở mắt, tai và các vết thương của tất cả loài súc sinh, phạm Tác ác; ở các phần còn lại của cơ thể cũng phạm Tác ác. Đối với tử thi súc sinh còn tươi, ở phạm vi Bất cộng trụ thì phạm Bất cộng trụ, ở phạm vi Trọng tội thì phạm Trọng tội, ở phạm vi Tác ác thì phạm Tác ác.

Còn đối với tử thi thối rữa, theo phương cách đã nêu trước đó, mọi nơi đều phạm Tác ác. Do ái nhiễm sự tiếp xúc thân thể hoặc ái nhiễm hành dâm, kẻ không đưa nam căn vào lỗ niệu đạo của người nam đang sống mà chỉ chạm căn môn vào căn môn, phạm Tác ác. Do ái nhiễm hành dâm đối với người nữ, kẻ không đưa vào mà chỉ chạm căn môn vào căn môn, phạm Trọng tội. Tuy nhiên, trong Đại Chú Giải (Mahā-aṭṭhakathā) có nói: "Dùng miệng chạm vào nữ căn với ái nhiễm hành dâm, phạm

Trọng tội." Trong chương Da (Cammakkhandhaka) có đoạn: "Các Tỳ-kheo nhóm sáu tại sông Aciravatī, khi những con bò cái đang bơi qua, họ nắm sừng, nắm tai, nắm cổ, nắm đuôi, leo lên lưng, và với tâm ái nhiễm, họ chạm vào nam căn." (Mahāva. 252). Về sự kiện này, đức Thế Tôn đã thuyết một cách không phân biệt rằng: "Này các Tỳ-kheo, không được chạm vào nam căn với tâm ái nhiễm; vị nào chạm vào, phạm Trọng tội." (Mahāva. 252). Tất cả những điều đó cần được đối chiếu và thâu nhận sao cho không mâu thuẫn. Làm thế nào để không mâu thuẫn? Những gì đã nói trong Đại Chú Giải rằng "dùng miệng chạm với ái nhiễm hành dâm", ở đó ý chỉ "miệng của căn môn" (nữ căn) là miệng. Do có cụm từ "với ái nhiễm hành dâm" nên cần hiểu rằng đó chính là ý nghĩa ở đó. Vì không có việc nỗ lực hành dâm bằng miệng thông thường vào nữ căn. Còn trong chương Khandhaka, cần hiểu rằng Trọng tội được thuyết nhắm đến những kẻ leo lên lưng bò và dùng nam căn chạm vào nam căn của chúng với ái nhiễm hành dâm. Nếu không thì sẽ là tội Tác ác. Một số vị khác lại nói: "Trong chương Khandhaka, việc thuyết Trọng tội cũng nhắm đến việc chạm bằng miệng vì tính chất thô trọng của hành vi. Trong Chú giải, khi trích dẫn điều đó cũng nói rằng dùng miệng chạm với ái nhiễm hành dâm phạm Trọng tội." Do đó, sau khi xem xét kỹ lưỡng, trong hai sự thẩm định này, cái nào hợp lý hơn thì nên thâu nhận. Các bậc am tường Luật tạng thường tán dương cách giải thích đầu tiên. Còn đối với kẻ dùng miệng thông thường hoặc miệng của căn môn chạm vào nữ căn với ái nhiễm sự tiếp xúc thân thể (kāyasaṃsagga), vị ấy phạm Tăng tàn (Saṅghādisesa). Đối với kẻ dùng miệng căn môn chạm vào đạo tiểu của súc sinh cái theo phương cách đã nêu, phạm Trọng tội. Với ái nhiễm sự tiếp xúc thân thể thì phạm Tác ác.

Kết thúc Chùm Hai Trăm Bảy Mươi Bốn Câu Nhóm Bốn.

#### *4.1.1.11. Giải Thích Về Các Nhóm Bốn Liên Quan Đến Vật Che Chắn*

61-62. Như vậy, Đức Thế Tôn, vì mục đích bảo vệ cho vị Tỳ-kheo đang thực hành đúng đắn, đã đưa ra hai trăm bảy mươi nhóm bốn. Ngài thấy rằng: "Trong tương lai, những ác Tỳ-kheo sẽ cố ý dùng những lý lẽ ngụy biện để giăng bẫy rằng: 'Vật che chắn này không có gì thuộc về thân quyền (upādinnaka), khi tiếp xúc vật thuộc thân quyền với vật thuộc

thân quyền thì có lỗi gì đâu?', khi đó sự an trú trong Giáo pháp sẽ không còn nữa". Vì thế, để chỉ ra sự phân biệt đối với từng nhóm bốn trong số hai trăm bảy mươi nhóm bốn ấy thông qua bốn cách biệt lập như có vật che chắn và không có vật che chắn, Ngài đã thuyết bắt đầu bằng đoạn: "Những kẻ thù của Tỳ-kheo dẫn một người nữ đến gần vị Tỳ-kheo, rồi ấn bộ phận sinh dục vào đường đại tiện, đường tiểu tiện hoặc miệng của vị ấy, trong trường hợp có vật che chắn hoặc không có vật che chắn...".

Trong đoạn "có vật che chắn, không có vật che chắn", cách kết nối ý nghĩa cần được hiểu theo phương thức này: "Với một người nữ có vật che chắn, chúng ấn bộ phận sinh dục vào đường đại tiện, đường tiểu tiện hoặc miệng của vị Tỳ-kheo không có vật che chắn". Ở đây, "người nữ có vật che chắn" nghĩa là người mà bất kỳ đường nào trong ba đường (đạo) đã được bao bọc xung quanh hoặc được chèn vào bên trong bằng bất cứ thứ gì như vải, lá cây, vỏ cây, da, hoặc tấm chì, thiếc. "Vị Tỳ-kheo có vật che chắn" nghĩa là vị có bộ phận sinh dục được che phủ bởi bất kỳ thứ gì như vải vóc đã nêu. Ở đây, dù vật thuộc thân quyền chạm vào vật không thuộc thân quyền, hoặc vật không thuộc thân quyền chạm vào vật thuộc thân quyền, hoặc vật không thuộc thân quyền chạm vào vật không thuộc thân quyền, hoặc vật thuộc thân quyền chạm vào vật thuộc thân quyền; nếu bộ phận thâm nhập vào đến mức độ đã được quy định là phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ), thì đối với người có sự đồng ý (tự nguyện), trong phạm vi tội Pārājika sẽ phạm Pārājika; trong phạm vi tội Thullaccaya (Trọng tội) sẽ phạm Thullaccaya; trong phạm vi tội Dukkaṭa (Tác ác) sẽ phạm Dukkaṭa.

Nếu dùng một gốc cây làm hình dáng cơ quan sinh dục nữ rồi bao phủ bằng vật che chắn, người chạm vào gốc cây ấy phạm tội Dukkaṭa. Nếu dùng gốc cây làm hình dáng cơ quan sinh dục nam rồi bao phủ bằng vật che chắn, người đưa gốc cây ấy thâm nhập vào phạm tội Dukkaṭa. Nếu cả hai đều dùng gốc cây làm hình dáng rồi bao phủ bằng vật che chắn, khi gốc cây chạm vào gốc cây thì phạm tội Dukkaṭa. Nếu trong cơ quan sinh dục nữ có đặt một vật gì đó như ống tre, ống nậy; nếu người nam đưa bộ phận vào mà chạm dù chỉ bằng hạt mè vào phần đáy của vật đó thì phạm Pārājika. Nếu đưa vào mà chạm vào phần trên hoặc một trong

hai bên vách thì phạm Pārājika. Nếu đưa vào mà không chạm vào bốn bên vách nhưng chạm vào đáy của nó thì phạm Pārājika. Tuy nhiên, nếu đưa vào và rút ra giữa khoảng không mà không chạm vào các vách hay đáy thì phạm tội Dukkaṭa. Nếu chạm vào phần gốc cây ở bên ngoài thì chỉ phạm tội Dukkaṭa. Những gì đã nói về cơ quan sinh dục nữ thì đặc tính tương tự cũng cần được hiểu cho tất cả các trường hợp khác.

Dứt phần Giải thích về các nhóm bốn liên quan đến vật che chắn.

#### *4.1.1.12. Giải Thích Về Các Nhóm Bốn Do Kẻ Thù Của Tỳ-kheo*

63-64. Sau khi nói về sự phân biệt các nhóm bốn liên quan đến vật che chắn, nay vì không chỉ có việc kẻ thù dẫn người nữ đến gần vị Tỳ-kheo, mà chúng còn dẫn vị Tỳ-kheo đến gần những người nữ ấy; do đó để chỉ ra sự phân biệt ấy, Đức Thế Tôn đã đưa ra và trình bày lại tất cả các nhóm bốn ấy theo phương thức bắt đầu bằng: "Những kẻ thù của Tỳ-kheo dẫn vị Tỳ-kheo đến gần người nữ...". Sự thẩm định trong các trường hợp này cần được hiểu theo phương thức đã nêu.

Dứt phần Giải thích về các nhóm bốn do kẻ thù của Tỳ-kheo.

#### *4.1.1.13. Giải Thích Về Các Nhóm Bốn Do Kẻ Thù Của Đức Vua Và Các Thành Phần Khác*

* Vì không chỉ có những kẻ thù riêng của Tỳ-kheo làm như vậy, mà cả những kẻ thù của đức vua và những thành phần khác cũng làm như thế. Do đó, để chỉ ra sự phân biệt đó, Ngài đã thuyết bắt đầu bằng: "Những kẻ thù của đức vua...". Ở đây, "kẻ thù của đức vua" chính là những vị vua đối địch. Cần hiểu rằng dù họ tự mình dẫn đến hay ra lệnh cho người khác dẫn đến thì cũng đều được tính là dẫn đến. "Kẻ thù là bọn cướp" chính là những tên cướp nghịch thù. "Những kẻ phóng đãng" (dhutta) là những người thành thị xảo quyệt chuyên tâm vào các trò chơi liên quan đến giao hợp, hoặc là những kẻ đắm say nữ sắc, say sưa rượu chè; những kẻ ấy chính là "kẻ thù là bọn phóng đãng". "Gandha" nghĩa là trái tim, những kẻ móc lấy trái tim ấy gọi là "những kẻ móc tim người" (uppalagandhā). Những kẻ này không sống bằng nghề nông hay thương mại, mà nuôi vợ con bằng việc chặn đường cướp bóc hoặc tàn sát dân làng. Họ muốn công việc thành tựu nên đã cầu xin các vị thiên thần, rồi móc tim người để làm vật tế lễ cho các vị ấy. Con người bình

thường thì khó tìm thấy vào mọi lúc, nhưng những vị Tỳ-kheo sống trong rừng thì dễ tìm thấy. Họ bắt lấy vị Tỳ-kheo có giới hạnh và nghĩ rằng: "Việc giết hại một người có giới là một tội lỗi nặng nề", vì vậy để phá hoại giới hạnh của vị ấy, họ dẫn người nữ đến hoặc dẫn vị ấy đến chỗ người nữ. Đây là điểm khác biệt ở đây. Những phần còn lại cần được hiểu theo phương thức đã nêu. Trong bốn trường hợp này, các nhóm bốn cũng cần được hiểu theo phương thức đã nói trong phần về kẻ thù của Tỳ-kheo. Trong Chánh tạng, các điều này được thuyết một cách vắn tắt.

Dứt phần Giải thích về các nhóm bốn theo mọi khía cạnh.

#### *4.1.1.14. Giải Thích Về Các Trường hợp Phạm Tội Và Không Phạm Tội*

* Đối với những gì đã được nói: "Người thực hiện hành vi giao cấu trong ba đường của người nữ...", để tránh sự nhầm lẫn, Ngài đã thuyết bắt đầu bằng: "Đường với đường...". Ở đây, "đường với đường" nghĩa là đưa bộ phận sinh dục của mình vào một trong ba đường của người nữ, hoặc trong trường hợp hai đường bị thông nhau thì đưa từ đường tiểu tiện sang đường đại tiện hoặc ngược lại. "Đường với không phải đường" nghĩa là đưa vào đường tiểu tiện rồi đưa ra bằng một vết thương gần đó. "Không phải đường với đường" nghĩa là đưa vào bằng một vết thương gần các đường rồi đưa ra bằng một trong các đường. "Không phải đường với không phải đường" nghĩa là đưa vào bằng một vết thương và đưa ra bằng một vết thương thứ hai trong trường hợp hai vết thương thông nhau. Theo sự tương đồng của bản văn này, trong tất cả các trường hợp thâm nhập vào vết thương, cần được hiểu là phạm tội Thullaccaya.

Đối với những gì sẽ nói ở phần sau: "Không phạm tội đối với người không biết, người không tự nguyện...", để tránh sự nhầm lẫn, Ngài đã thuyết bắt đầu bằng: "Vị Tỳ-kheo đối với vị Tỳ-kheo đang ngủ...". Ý nghĩa ở đây là: người nào khi tỉnh dậy mà có sự đồng ý (tự nguyện) thì không thể thoát tội bằng cách nói rằng: "Khi tôi đang ngủ, người ấy đã xâm hại tôi, tôi không hề biết". Cụm từ "cả hai phải bị trục xuất" ở đây nghĩa là cả hai phải bị tước bỏ hình tướng xuất gia. Trong đó, đối với kẻ xâm hại

thì không cần sự xác nhận (thú tội), còn người bị xâm hại thì phải hỏi, nếu xác nhận (có sự đồng ý) thì mới bị trục xuất. Nếu không tự nguyện thì không bị trục xuất. Phương thức này cũng áp dụng tương tự trong phần về Sa-di.

Sau khi đã chỉ ra các tội và sự không phạm tội trong từng trường hợp như vậy, nay để chỉ rõ các trường hợp không phạm tội, Ngài thuyết bắt đầu bằng: "Không phạm tội đối với người không biết...". Ở đây, "người không biết" nghĩa là người đã rơi vào giấc ngủ sâu, không biết ngay cả sự tác động do người khác thực hiện, giống như vị Tỳ-kheo đi nghỉ trưa trong Đại Lâm tại Vesālī. Đối với người như vậy thì không phạm tội. Điều này cũng đã được thuyết rằng: "'Bạch Thế Tôn, con không biết'; 'Này Tỳ-kheo, không phạm tội đối với người không biết'". "Người không tự nguyện" nghĩa là người dù biết nhưng không chấp nhận, giống như vị Tỳ-kheo hốt hoảng đứng dậy ngay lập tức. Điều này cũng đã được thuyết rằng: "'Bạch Thế Tôn, con không tự nguyện'; 'Này Tỳ-kheo, không phạm tội đối với người không tự nguyện'".

"Người điên" nghĩa là người điên do rối loạn mật. Có hai loại mật: mật trong túi mật và mật ngoài túi mật. Mật ngoài túi mật lan tỏa khắp cơ thể như máu, khi nó bị kích động thì chúng sinh sẽ bị ngứa ngáy, lở loét, run rẩy toàn thân; những triệu chứng này có thể chữa khỏi bằng thuốc. Mật trong túi mật nằm trong túi mật, khi nó bị kích động thì chúng sinh trở nên điên loạn, tri giác bị đảo lộn, vứt bỏ sự hổ thẹn và ghê sợ tội lỗi, thực hiện những hành vi không phù hợp. Họ không biết dù là điều học nhẹ hay nặng. Trường hợp này không thể chữa trị bằng thuốc. Đối với người điên như vậy thì không phạm tội.

"Người loạn tâm" (khittacitta) là người có tâm trí bị phân tán, gọi là điên do Dạ-xoa. Tương truyền rằng các Dạ-xoa hiển hiện những cảnh tượng kinh hoàng, đưa tay vào miệng hoặc bóp nát tâm tạng làm cho chúng sinh bị loạn tâm, tri giác đảo lộn. Đối với người loạn tâm như vậy thì không phạm tội. Sự khác biệt giữa hai loại này là: người điên do mật thì điên liên tục, không bao giờ có tri giác bình thường; người điên do Dạ-xoa thì thỉnh thoảng có lại tri giác bình thường. Nhưng ở đây, dù là điên do mật hay điên do Dạ-xoa, hễ ai hoàn toàn mất đi chánh niệm, không

biết gì cả, dẫm đạp lên lửa, vàng, phân hay trầm hương đều như nhau, thì đối với người như vậy là không phạm tội. Còn nếu lúc nào có lại tri giác mà biết rồi vẫn làm thì phạm tội.

"Người bị đau đớn áp chế" là người đang khốn khổ vì sự thọ khổ quá mức đến nỗi không biết gì cả; đối với người như vậy thì không phạm tội.

"Người phạm tội đầu tiên" là người bắt đầu khởi xướng hành vi đó. Ở đây, Trưởng lão Sudinna là người phạm tội đầu tiên, vị ấy không phạm tội. Còn những người còn lại như con khỉ cái, các Tỳ-kheo thuộc nhóm Lục sư, các công tử dòng Vajjī thì đều phạm tội.

Dứt phần Giải thích chi tiết về từ ngữ.

#### *4.1.1.15. Luận Giải Tổng Quát*

Về phương diện thiện xảo trong học giới này, đây là những nội dung tổng quát cần được biết:

“Sự khởi sinh và hành vi, cùng với tưởng và hữu tâm;

Thế gian tội và phạm tội, thiện và thọ.”

Trong đó, “sự khởi sinh” (samuṭṭhāna) là sáu sự khởi sinh học giới theo cách bao quát tất cả. Những điều này sẽ được hiển thị rõ ràng trong bộ Parivāra (Tập Toát Yếu). Nhưng nói một cách tóm tắt, về học giới thì có loại có sáu sự khởi sinh, có loại có bốn sự khởi sinh, có loại có ba sự khởi sinh, có loại có sự khởi sinh như học giới Kathina, có loại có sự khởi sinh như học giới lông cừu (eḷakaloma), có loại có sự khởi sinh như sự đặt gánh nặng xuống (dhuranikkhepa).

Trong đó, có loại khởi sinh từ hành vi (làm), có loại khởi sinh từ phi hành vi (không làm), có loại khởi sinh từ cả hành vi và phi hành vi, có loại có thể khởi sinh từ hành vi hoặc từ phi hành vi, có loại có thể khởi sinh từ hành vi hoặc từ cả hành vi và phi hành vi.

Tại đó, cũng có loại giải thoát do tưởng (saññāvimokkha), có loại không giải thoát do tưởng (no-saññāvimokkha). Trong đó, loại nào chắc chắn có chi phần tâm (cittaṅga) thì loại đó là giải thoát do tưởng; loại còn lại

là không giải thoát do tưởng.

Lại nữa, có loại hữu tâm (sacittaka), có loại vô tâm (acittaka). Loại nào phạm phải cùng với tâm thì gọi là hữu tâm; loại nào phạm phải dù không có tâm thì gọi là vô tâm. Tất cả những điều đó chia làm hai loại: thế gian tội (lokavajja) và chế định tội (paṇṇattivajja). Đặc điểm của chúng đã được trình bày rồi.

Theo phương diện nghiệp, thiện và thọ, ở đây cũng có học giới thuộc về thân nghiệp, có loại thuộc về khẩu nghiệp. Trong đó, cần biết rằng loại nào thuộc về thân môn thì là thân nghiệp; loại nào thuộc về khẩu môn thì là khẩu nghiệp. Lại có học giới là thiện, có loại là bất thiện, có loại là vô ký. Bởi vì chỉ có ba mươi hai loại tâm làm khởi sinh tội phạm: tám tâm thiện thuộc dục giới, mười hai tâm bất thiện, mười tâm duy tác thuộc dục giới, và hai tâm thần thông thuộc thiện và duy tác. Trong số đó, loại nào phạm với tâm thiện thì gọi là thiện; với các tâm khác thì gọi là loại khác. Và có học giới có ba thọ, có loại có hai thọ, có loại có một thọ. Trong đó, cần biết rằng khi đang phạm mà người ấy tương ưng với bất kỳ thọ nào trong ba thọ thì gọi là có ba thọ; khi đang phạm mà người ấy tương ưng với lạc thọ hoặc xả thọ thì gọi là có hai thọ; khi đang phạm mà người ấy chỉ tương ưng với khổ thọ thì gọi là có một thọ. Như vậy:

“Sự khởi sinh và hành vi, cùng với tưởng và hữu tâm;

Thế gian tội và phạm tội, thiện và thọ.”

Sau khi biết nội dung tổng quát này, trong các phương diện khởi sinh ấy, học giới này về mặt khởi sinh là nhất khởi sinh (eka-samuṭṭhāna). Theo phương diện chi phần là nhị khởi sinh (duka-samuṭṭhāna), khởi sinh từ thân và tâm. Và đây là tội khởi sinh từ hành vi, vì chỉ khi thực hiện thì mới phạm tội này. Đây là loại giải thoát do tưởng vì tội được miễn trừ khi không có dục tưởng liên quan đến việc hành dâm. Như đã được phán dạy: “Không phạm cho người không biết, người không bằng lòng.” Người ấy phạm tội này chỉ với tâm hành dâm, không phải không có tâm, nên gọi là hữu tâm. Vì phải phạm do mãnh lực của tham ái nên là thế

gian tội. Vì khởi sinh chỉ qua thân môn nên là thân nghiệp. Tâm ở đây chỉ là một chi phần, không đắc được trạng thái nghiệp do mãnh lực của tâm ấy. Vì phải phạm với tâm tham nên là tâm bất thiện. Cần biết rằng đây là nhị thọ vì người ấy phạm khi tương ưng với lạc thọ hoặc xả thọ. Và tất cả những điều này đều tương hợp trong tội phạm. Tuy nhiên, dưới đề mục học giới, toàn bộ các bản súc sớ giải đã được thiết lập, do đó đã được trình bày như vậy.

Kết thúc phần đàm luận tổng quát.

#### *4.1.1.16. Chú Giải Các Trường Hợp Đã Được Phân Xử*

Câu "Nàng khỉ và các công tử dòng Vajjī... cho đến... con thú là vị xuất gia cao niên" nghĩa là gì? Đây chính là bài kệ tóm tắt (uddāna-gāthā) về các sự việc khác nhau đã được chính Đức Thế Tôn phân xử. Những sự việc này đã được các vị Trưởng lão kết tập Thánh điển thiết lập để "các bậc trì Luật sẽ học tập một cách dễ dàng". Còn bài kệ về các sự việc đã được Trưởng lão Upāli thiết lập ngay khi Đức Thế Tôn còn tại thế với ý định rằng: "Bằng đặc điểm này, các bậc trì Luật trong tương lai sẽ phân xử Luật." Do đó, cần phải xác định học giới thứ nhất sau khi đã ghi nhận kỹ đặc điểm được nêu ở đây. Đối với học giới thứ hai và các học giới khác, cũng cần xác định tương tự theo đặc điểm đã nêu trong các trường hợp đã được phân xử. Bởi vì các trường hợp đã được phân xử đối với các bậc trì Luật cũng giống như các khuôn mẫu che đậy đối với những thợ thủ công vậy.

* Trong đó, hai sự việc đầu tiên đã được giải thích ý nghĩa ngay trong phần bổ túc chế định (anupaññatti). Trong sự việc thứ ba, "với hình tướng cư sĩ" (gihiliṅgena) nghĩa là với y phục của cư sĩ, trở thành người mặc áo trắng. Trong sự việc thứ tư, không có gì cần phải giải thích thêm. Trong bảy sự việc kế tiếp: "y cỏ kusa" (kusacīra) là y được làm bằng cách kết cỏ kusa lại. "Y vỏ cây" (vākacīra) là loại y làm bằng vỏ cây của các đạo sĩ. "Y tấm gỗ" (phalakacīra) là loại y được làm bằng cách khâu các tấm gỗ có hình dạng như những miếng ván. "Y bằng tóc" (kesakambala) là loại chăn được dệt bằng tóc trên khung dệt. "Y bằng lông đuôi thú" (vālakambala) là loại chăn dệt bằng lông đuôi bò Tây tạng. "Y bằng lông cánh chim cú" (ulūkapakkhika) là loại y phục làm bằng lông cánh của loài

chim cú. "Y bằng da thú có móng" (ajinakkhipa) là loại da của loài hươu Ajina còn nguyên lông và móng. Trong sự việc thứ mười hai, "đầy lòng khao khát" (sāratto) nghĩa là khao khát bởi sự đắm nhiễm trong sự xúc chạm thân xác; sau khi biết rõ sự khao khát đó, Đức Thế Tôn đã phán: "Phạm tội Tăng tàn."

* Trong sự việc thứ mười ba, "Nàng Uppalavaṇṇā" (Liên Hoa Sắc) là vị Tỳ-kheo-ni, con gái của một vị trưởng giả tại thành Sāvatthī, người đã hoàn thành sở nguyện trong suốt một trăm ngàn đại kiếp. Làn da của bà vốn dĩ đã cực kỳ xinh đẹp, có màu như hoa sen xanh, nhưng bên trong, do sự vắng mặt của sự thiêu đốt từ phiền não nên lại càng rạng rỡ bội phần. Bà nhận được tên gọi "Uppalavaṇṇā" chính vì có dung sắc như hoa sen như thế. "Tâm bị trói buộc" (paṭibaddhacitto) là người có tâm luyến ái từ thời còn là cư sĩ; nghe nói anh ta là một người bà con trẻ tuổi của bà. "Thế rồi" (atha kho) là từ biểu thị sự tiếp nối trực tiếp; nghĩa là ngay sau khi bà vừa ngồi xuống giường. Đối với những người đi từ bên ngoài vào giữa ban ngày rồi đóng cửa ngồi xuống, trước tiên sẽ thấy tối sầm. Ý nghĩa là cho đến khi bóng tối ấy chưa tan biến đối với bà, thì anh ta đã thực hiện hành vi như thế. "Làm nhục" (dūsesi) nghĩa là cưỡng bức. Còn vị Tỳ-kheo-ni, vốn không có lỗi, đã thiết lập sa-môn tưởng của mình, ngồi đó mà không bằng lòng, giống như một khối lửa, một cột đá, hay một gốc cây khadirā (cây keo) rắn chắc trước ý đồ bất chính của anh ta. Anh ta sau khi thỏa mãn dục vọng của mình đã bỏ đi. Khi anh ta vừa rời khỏi tầm mắt của vị Tỳ-kheo-ni, đại địa này dù có khả năng nâng đỡ núi Sineru, nhưng dường như không thể nâng đỡ nổi thân xác dài một sải tay của kẻ ác độc đó, đã nứt ra và tạo thành một khe hở. Ngay khoảnh khắc ấy, hắn ta đã trở thành nhiên liệu cho ngọn lửa của địa ngục Avīci (A-tỳ). Đức Thế Tôn sau khi nghe chuyện đó đã phán: "Này các Tỳ-kheo, không có tội cho người không bằng lòng", và Ngài đã thuyết lên bài kệ này trong Pháp Cú liên quan đến vị Tỳ-kheo-ni ấy:

"Như nước trên lá sen,

Như hạt cải trên đầu mũi kim;

Người không dính mắc trong các dục,

Ta gọi đó là Bà-la-môn.”

* Trong trường hợp thứ mười bốn về việc nữ tính xuất hiện: Đối với người đang ngủ trong đêm, các đặc điểm của nam giới như râu, ria và những thứ tương tự đều biến mất, và hình dáng nữ giới hiện khởi. "Ta cho phép chính vị bổn sư đó, chính sự thọ cụ túc giới đó" nghĩa là cho phép vị bổn sư đã tiếp nhận trước đây và sự thọ cụ túc giới đã thực hiện trước đây. Ý nghĩa là không cần phải cầu thọ bổn sư mới, không cần phải thực hiện lại việc thọ cụ túc giới. "Chính những tuổi đạo ấy" nghĩa là tính từ khi thọ cụ túc giới Tỳ-kheo cho đến số lượng hạ lạp, Ta cho phép chính số lượng hạ lạp đó. Ý nghĩa là không phải tính lại hạ lạp kể từ thời điểm này. "Được gia nhập với các Tỳ-kheo-ni" có nghĩa là Ta cho phép được hội hiệp, đi cùng, trở thành một thành viên cùng với các Tỳ-kheo-ni. Điều này được nói rằng: Nay không còn phù hợp để vị ấy sống giữa các Tỳ-kheo, hãy đi đến trú xá Tỳ-kheo-ni và sống cùng với các Tỳ-kheo-ni. "Những tội nào của Tỳ-kheo chung với các Tỳ-kheo-ni" là những tội thuộc loại phải được thú tội (desanāgāminī) hoặc thuộc loại phải được xuất tội (vuṭṭhānagāminī) mà các Tỳ-kheo có chung với các Tỳ-kheo-ni. "Được xuất các tội ấy trước mặt các Tỳ-kheo-ni" nghĩa là Ta cho phép được xuất khỏi tất cả các tội đó sau khi thực hiện các nghiệp Luật đúng đắn trước mặt các Tỳ-kheo-ni. "Đối với những tội kia thì không có tội" nghĩa là đối với những tội của Tỳ-kheo không chung với Tỳ-kheo-ni như tội xuất tinh và các tội tương tự, thì không có tội. Do việc biến đổi giới tính, các tội ấy được xem như đã tự xuất. Ngay cả khi nam tính xuất hiện trở lại, vị ấy vẫn không có các tội đó; đây là sự quyết định theo bản văn Pāḷi.

Còn đây là sự quyết định ngoài bản văn (okkantikavinicchayo): Trong hai giới tính này, nam tính là cao quý, nữ tính là thấp hèn; do đó, nam tính biến mất bởi bất thiện nghiệp mạnh. Nữ tính được thiết lập bởi thiện nghiệp yếu. Còn nữ tính biến mất thì biến mất bởi bất thiện nghiệp yếu. Nam tính được thiết lập bởi thiện nghiệp mạnh. Như vậy, cả hai trường hợp biến mất đều do bất thiện nghiệp, và được tái lập do thiện nghiệp.

Tại đó, nếu hai vị Tỳ-kheo cùng nhau tụng đọc hoặc thảo luận Pháp, rồi nằm ngủ trong một ngôi nhà, nếu nữ tính xuất hiện nơi một vị, thì cả hai đều phạm tội cùng nằm (sahaseyyāpatti). Nếu vị ấy tỉnh giấc, thấy sự biến đổi của mình mà đau khổ, buồn phiền, rồi báo cho vị kia ngay trong đêm, thì vị kia nên an ủi rằng: "Thôi, đừng lo nghĩ. Đây là lỗi của vòng luân hồi. Đức Chánh Biến Tri đã mở cửa, dù là Tỳ-kheo hay Tỳ-kheo-ni, Pháp vẫn không bị ngăn che, con đường thiên giới vẫn không bị ngăn cản". Sau khi an ủi, nên nói thế này: "Các vị nên đi đến trú xá Tỳ-kheo-ni. Các vị có quen biết vị Tỳ-kheo-ni nào không?". Nếu vị ấy nói có những Tỳ-kheo-ni như thế, hoặc nếu không có thì nói không có, rồi vị Tỳ-kheo kia nên được bảo rằng: "Hãy giúp đỡ tôi; bây giờ hãy dẫn tôi đến trú xá Tỳ-kheo-ni trước". Vị Tỳ-kheo đó nên đưa vị ấy đến gặp các Tỳ-kheo-ni quen biết của vị ấy hoặc của chính mình. Khi đi, không được đi một mình. Nên đi cùng với bốn hoặc năm Tỳ-kheo, mang theo đèn sáp và gậy chống, sau khi đã sắp xếp công việc ổn thỏa và thông báo "chúng tôi đi đến nơi nọ nơi kia" rồi mới đi. Nếu tu viện ở xa ngoài làng, trên đường đi nếu có phạm các tội về việc đi giữa các làng, qua sông, ở đêm ngoài trú xá, rời khỏi nhóm, thì đều được xem là không có tội. Khi đến trú xá Tỳ-kheo-ni, nên hỏi các Tỳ-kheo-ni rằng: "Các vị có biết vị Tỳ-kheo tên là như thế không?". Họ đáp: "Thưa vâng, thưa các bậc hiền giả". "Nữ tính đã xuất hiện nơi vị ấy, nay xin hãy giúp đỡ vị ấy". Nếu các vị Tỳ-kheo-ni ấy nói: "Lành thay, thưa các bậc hiền giả, bây giờ chúng tôi cũng sẽ tụng đọc, sẽ nghe Pháp, xin các ngài cứ đi", và họ thực hiện việc giúp đỡ, họ là những bậc đáng tôn trọng, biết giúp đỡ và có lòng tầm quý, thì không được rời bỏ họ để đi nơi khác. Nếu đi, sẽ không thoát khỏi các tội về việc đi giữa các làng, qua sông, ở đêm ngoài trú xá, rời khỏi nhóm. Nếu họ có lòng tầm quý nhưng không biết giúp đỡ, thì được phép đi nơi khác. Nếu họ không có lòng tầm quý nhưng lại chịu giúp đỡ, thì cũng được phép rời bỏ họ để đi nơi khác. Nếu họ vừa có lòng tầm quý vừa biết giúp đỡ nhưng không phải là thân quyến, mà ở làng gần đó có những thân quyến khác có thể chăm sóc, thì các bậc thầy nói rằng cũng nên đi đến chỗ những người đó. Khi đến đó, nếu trong tư cách Tỳ-kheo mà đang nương nhờ (nissaya), vị ấy phải cầu thọ nương nhờ nơi một vị Tỳ-kheo-ni thích hợp. Nếu các bộ Mẫu đề (Mātikā) hoặc Luật (Vinaya) đã được học và nắm vững, thì không cần phải học lại. Nếu khi còn là Tỳ-

kheo vị ấy là bậc đa văn trong chúng, thì đối với vị ấy, việc đã thọ cụ túc giới chính là đã thọ cụ túc giới tốt đẹp. Phải cầu thọ nương nhờ nơi một vị khác. Ngay cả những người trước đây sống nương nhờ vào vị ấy cũng phải cầu thọ nương nhờ nơi một vị khác. Ngay cả vị Sa-di đã đủ tuổi hạ cũng phải cầu thọ bổn sư nơi một vị khác.

Còn về tam y và bình bát mà vị ấy đã thọ trì khi còn là Tỳ-kheo, sự thọ trì đó bị mất hiệu lực, phải thọ trì lại. Phải nhận thêm y quấn ngực (saṅkaccikā) và y tắm. Bất cứ y dư hay bát dư nào đã được thực hiện các nghiệp Luật để giữ lại, tất cả các nghiệp Luật đó đều mất hiệu lực, phải thực hiện lại. Các thứ như dầu, mật ong, đường phèn đã được nhận lãnh cũng mất hiệu lực của việc nhận lãnh. Nếu trong vòng bảy ngày kể từ khi nhận lãnh mà giới tính biến đổi, sau khi nhận lãnh lại thì được phép giữ trong bảy ngày. Còn thứ gì đã được nhận lãnh từ tay vị Tỳ-kheo khác khi còn là Tỳ-kheo, việc nhận lãnh đó không bị mất hiệu lực. Thứ gì là của chung của hai người mà chưa chia, vị ấy vẫn giữ quyền sở hữu như cũ. Nhưng thứ gì đã chia và thuộc về riêng vị này, việc nhận lãnh đó bị mất hiệu lực. Điều này cũng đã được nói trong bộ Tập Anh (Parivāra):

"Dầu, mật ong, đường phèn và cả bơ tươi;

Tự mình nhận lấy rồi cất giữ;

Khi chưa quá bảy ngày;

Nếu có duyên sự mà sử dụng thì phạm tội;

Đây là câu hỏi đã được các bậc hiền trí suy xét."

Điều này được nói liên quan đến việc biến đổi giới tính. Việc nhận lãnh bị mất hiệu lực do: biến đổi giới tính, mệnh chung, xả giới, hoàn tục, đưa cho người chưa thọ cụ túc giới, từ bỏ không luyến tiếc, và bị cưỡng đoạt. Do đó, cho dù là một miếng trái cây Harītakī đã được nhận và cất giữ, tất cả việc nhận lãnh của vị ấy đều mất hiệu lực. Còn tại tu viện Tỳ-kheo, bất cứ thứ gì thuộc về vị ấy dù đã nhận lãnh hay chưa nhận lãnh mà đang được đặt ở đó, vị ấy vẫn có quyền làm chủ tất cả, có thể sai

người mang đến và nhận lấy. Về các tài sản bất động sản thuộc về vị ấy như trú xá hoặc các cây trồng, vị ấy có thể tặng cho bất cứ ai mình muốn. Trong mười ba loại sự ưng thuận (sammuti), sự ưng thuận nào đã nhận được khi còn là Tỳ-kheo, tất cả đều bị đình chỉ. Việc thụ hưởng trú xá theo sự phân chia trước đây bị đình chỉ. Nếu giới tính biến đổi sau khi đã nhận trú xá trong kỳ phân chia sau, và chúng Tỳ-kheo-ni muốn trao tặng vật lộc phát sinh cho vị ấy, thì phải sau khi có sự chuẩn y (apalokana) mới được trao. Nếu giới tính biến đổi trong khi vị ấy đang thực hành biệt trú (parivāsa) vì một tội che giấu chung với Tỳ-kheo-ni, thì phải trao cho vị ấy kỳ hạn nửa tháng hành nhật (mānatta). Nếu đang thực hành nhật mà giới tính biến đổi, phải trao lại kỳ hạn nửa tháng hành nhật. Nếu đã hoàn tất hành nhật mà giới tính biến đổi, các Tỳ-kheo-ni phải thực hiện nghiệp giải tội (abbhāna). Nếu khi quả bất thiện đã tận, trong thời gian hành nhật nửa tháng mà giới tính lại biến đổi lần nữa (trở lại nam giới), thì chỉ phải trao kỳ hạn sáu đêm hành nhật. Nếu giới tính biến đổi khi đã hoàn tất hành nhật nửa tháng, các Tỳ-kheo phải thực hiện nghiệp giải tội.

Trong trường hợp biến đổi giới tính của Tỳ-kheo-ni ngay sau đó, tất cả sự quyết định cần được hiểu theo phương thức đã nêu ở đây. Nhưng có sự khác biệt này: Nếu trong thời kỳ là Tỳ-kheo-ni mà phạm tội làm mối (sañcaritta) có che giấu, thì không có việc trao biệt trú, chỉ phải trao sáu đêm hành nhật. Nếu đang thực hành hành nhật nửa tháng mà giới tính biến đổi, thì việc đó không còn hiệu lực, phải trao sáu đêm hành nhật. Nếu giới tính biến đổi khi đã hoàn tất hành nhật, thì không cần trao hành nhật lại mà các Tỳ-kheo phải giải tội cho vị ấy. Nếu khi các Tỳ-kheo chưa giải tội mà giới tính lại biến đổi lần nữa, các Tỳ-kheo-ni phải trao lại hành nhật nửa tháng. Nếu đang thực hành sáu đêm hành nhật mà giới tính lại biến đổi, phải trao hành nhật nửa tháng. Khi giới tính biến đổi sau khi đã hoàn tất hành nhật, các Tỳ-kheo-ni phải thực hiện nghiệp giải tội. Và khi giới tính biến đổi lần nữa, dù vị ấy đang ở trong cương vị Tỳ-kheo-ni, những tội nào trước đây đã được đình chỉ thì chúng vẫn tiếp tục được đình chỉ như vậy.

* Các trường hợp tiếp theo bắt đầu từ câu "hành dâm với mẫu thân"

trở đi, gồm bốn sự việc, đều có ý nghĩa rõ ràng.

* Trong sự việc về người có lưng mềm dẻo, vị Tỳ-kheo đó nghe nói trước khi xuất gia vốn là một diễn viên xiếc. Nhờ kỹ năng thuần thục trong nghề nghiệp, phần lưng của vị ấy đã được rèn luyện trở nên vô cùng mềm dẻo. Vì thế, vị ấy mới có thể thực hiện được hành vi như vậy.

Trong sự việc về người có nam căn dài, nam căn của vị Tỳ-kheo đó dài và thòng xuống, nên gọi là "người có nam căn dài".

Sau đây là hai sự việc về hình tượng vẽ, ý nghĩa cũng rõ ràng. Trong sự việc về hình vẽ bằng sơn phết, "hình vẽ bằng sơn phết" chính là hình dáng của người nữ được tạo ra bằng nghệ thuật hội họa.

Trong sự việc về búp bê gỗ, "búp bê gỗ" chính là hình dáng người nữ làm bằng gỗ. Cũng giống như hai trường hợp này, đối với các hình dáng người nữ không có tâm thức chấp thọ khác như hình bằng ngà, hình bằng đất sét, hình bằng kim loại, nếu một vị Tỳ-kheo khởi lên dục vọng hành dâm rồi tác động vào các dấu hiệu đó, dù bất tịnh có xuất ra hay không, đều phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Nếu tác động với dục vọng muốn tiếp xúc thân thể, cũng phạm tội Tác ác tương tự. Tuy nhiên, nếu tác động với dục vọng muốn làm cho bất tịnh xuất ra, nếu xuất ra thì phạm tội Tăng tàn (Saṅghādisesa), nếu không xuất ra thì phạm Trọng tội (Thullaccaya).

* Trong sự việc về Sundara, người này tên là Sundara, một công tử tại thành Vương Xá (Rājagaha) đã xuất gia với lòng tin; do thân hình khôi ngô tuấn tú nên có tên là "Sundara" (Tươi Đẹp). Khi thấy vị ấy đang đi trên đường nhỏ, người đàn bà kia khởi lên dục vọng và đã thực hiện hành vi sai trái đó. Tuy nhiên, vị Trưởng lão đã là bậc A-na-hàm, nên vị ấy không có sự đồng thuận hay hưởng ứng. Đối với những vị khác (chưa đắc quả), đây không phải là trường hợp ngoại lệ.

Trong bốn sự việc tiếp sau đó, các vị Tỳ-kheo ấy khờ khạo, thiếu trí tuệ, đã nghe theo lời của người nữ mà làm như vậy, rồi sau đó mới khởi lên hối tiếc.

* Ba sự việc bắt đầu từ xác chết chưa bị phân hủy có ý nghĩa rõ ràng. Trong hai sự việc về đầu bị cắt rời, đây là sự phân định: Khi miệng tử thi được đặt nằm ngửa và mở ra, nếu vị Tỳ-kheo đưa nam căn vào mà có sự xúc chạm với phía dưới, phía trên hoặc hai bên, thì phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika). Nếu đưa vào mà không chạm bốn phía nhưng chạm vào vòm họng bên trong, cũng phạm tội Bất cộng trụ. Nếu đưa vào và rút ra giữa khoảng không mà không chạm vào bốn phía và vòm họng, thì phạm tội Tác ác. Tuy nhiên, nếu răng khít chặt, bên trong miệng không có khoảng trống, và răng được che phủ bên ngoài bởi thịt môi, nếu đưa vào đó một vật dù chỉ bằng hạt mè trong khoảng không không chạm tới, cũng phạm tội Bất cộng trụ. Nhưng nếu thịt môi bị lột ra và chỉ tác động trên răng, thì phạm Trọng tội. Ngay cả khi răng chìa ra ngoài không thể che khuất bằng môi, nếu tác động vào đó hoặc tác động vào lưỡi thè ra ngoài, cũng chỉ phạm Trọng tội. Đối với cơ thể người sống, nếu tác động vào lưỡi thè ra ngoài cũng phạm Trọng tội. Nhưng nếu dùng lưỡi thè ra đó quấn quanh rồi đưa vào trong miệng, thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với cái đầu bị cắt lìa từ phía trên cổ, nếu đưa nam căn vào từ phía dưới mà chạm vào vòm họng, cũng phạm tội Bất cộng trụ.

Trong sự việc về bộ xương, ngay cả việc đi đến nghĩa địa cũng phạm tội Tác ác. Việc gom các khúc xương lại cũng vậy; nếu tác động vào các dấu hiệu với dục vọng hành dâm, hoặc với dục vọng tiếp xúc thân thể, dù bất tịnh xuất ra hay không, đều phạm tội Tác ác. Tuy nhiên, nếu tác động với dục vọng làm cho xuất ra, nếu xuất ra thì phạm tội Tăng tàn, nếu không xuất thì phạm Trọng tội.

Trong sự việc về loài Rồng (Nāgī), dù là thiếu nữ loài Rồng hay loài Khẩn-na-la (Kinnarī) hoặc các loài tương tự, tất cả đều phạm tội Bất cộng trụ.

Trong sự việc về Dạ-xoa nữ (Yakkhī), tất cả các thiên nữ đều được gọi chung là Dạ-xoa nữ.

Trong sự việc về Ngạ quỷ nữ (Petī), những loài ngạ quỷ như ngạ quỷ bị cháy khát thì không thể đến gần được. Tuy nhiên, có loài ngạ quỷ ở lâu đài (Vimānapetī); trong nửa tháng tối thì nghiệp bất thiện trổ quả, trong nửa tháng sáng thì hưởng thụ phước báu như thiên nữ. Với loại ngạ quỷ

nữ hay Dạ-xoa nữ như vậy, nếu có sự thấy, sự bắt lấy, sự sờ mó, sự xúc chạm, sự cọ xát được nhận biết, thì phạm tội Bất cộng trụ. Ngay cả khi không thấy nhưng các hành động khác được nhận biết, cũng phạm tội Bất cộng trụ. Nếu việc thấy và bắt lấy không được nhận biết, nhưng do sự sờ mó, xúc chạm, cọ xát mà người đó bị mất đi sự tỉnh giác (bất tỉnh), và chúng thực hiện xong ý nguyện rồi đi, thì đây được gọi là trường hợp không có chủ ý (avisaya). Do đó, vì không có chủ ý nên không phạm tội. Sự việc về người ái nam ái nữ (Paṇḍaka) đã quá rõ ràng.

Trong sự việc về người bị hư hỏng căn (giác quan), "người bị hư hỏng căn" là người có thân căn bị hư hoại, giống như gốc cây khô hay gai nhọn, không cảm nhận được lạc hay khổ. Dù không cảm nhận được, nhưng vì có tâm hành dâm nên vẫn phạm tội.

Trong sự việc về việc vừa mới chạm vào, nếu vị Tỳ-kheo bắt lấy người nữ với ý định "ta sẽ thực hiện hành dâm" nhưng sau đó từ bỏ ý định hành dâm và hối hận, vị ấy chỉ phạm tội Tác ác. Thật vậy, các nỗ lực ban đầu của hành vi dâm dục như nắm tay v.v... cho đến khi nam căn chưa tiến vào phần đầu (quy đầu), thì vẫn dừng ở tội Tác ác. Khi đã vào đến phần đầu, thì phạm tội Bất cộng trụ. Tội Tác ác là tội nhẹ phụ thuộc vào tội Bất cộng trụ thứ nhất. Đối với ba tội Bất cộng trụ còn lại, tội nhẹ phụ thuộc là Thô tội. Tuy nhiên, cần hiểu rằng vị Tỳ-kheo này dù từ bỏ ý định hành dâm nhưng vẫn có sự đồng thuận trong việc tiếp xúc thân thể. Vì thế Đức Thế Tôn dạy rằng: "Phạm tội Tăng tàn".

* Trong sự việc tại Bhaddiya, "Bhaddiya" là tên của thành phố đó. "Jātiyāvana" (Rừng hoa Nhài) là tên gọi có được do sự trù phú của các bụi hoa Nhài; đó là một khu rừng nằm ở vùng phụ cận của thành phố đó. Vị ấy nằm nghỉ tại đó, do ảnh hưởng của gió (mát) nên rơi vào giấc ngủ sâu. Chỉ có dòng hữu phần (bhavaṅga) trôi chảy một cách thuần nhất. "Thấy bị dính ướt" nghĩa là thấy bị vấy bẩn bởi bất tịnh.

* Bốn sự việc tiếp theo liên quan đến sự đồng thuận, và sự việc về sự không biết là năm sự việc, tất cả đều có ý nghĩa rõ ràng.

* Trong hai sự việc về sự không đồng thuận, "đột ngột đứng dậy" nghĩa

là đứng dậy một cách mau lẹ như bị rắn độc cắn hoặc như bị lửa đốt. "Giẫm lên và làm cho lăn đi" nghĩa là vị Tỳ-kheo không phóng dật, đang nỗ lực tu tập thiền quán, có chánh niệm hiện tiền, khi vừa đứng dậy nhanh chóng đã giẫm lên, đẩy lăn, xoay vần và hất ngã (người nữ) xuống đất. Thật vậy, một vị thiện phu phàm tình cần phải bảo hộ tâm trong những tình huống như vậy. Và vị ấy là một trong những vị Tỳ-kheo có dũng khí như chiến sĩ nơi đầu tuyến.

* Trong sự việc nằm nghỉ khi mở cửa, "người đang nằm nghỉ ban ngày" là người nằm xuống vào ban ngày. "Đóng cửa rồi mới nên nằm nghỉ" nghĩa là phải đóng cửa lại rồi mới nằm xuống. Ở đây, mặc dù trong Chánh tạng không nói rằng "đây là tội danh này". Nhưng vì do lỗi của việc nằm nghỉ khi mở cửa mà sự việc phát sinh, nên Đức Thế Tôn dạy: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép người nằm nghỉ ban ngày phải đóng cửa rồi mới nằm nghỉ", do đó việc nằm nghỉ mà không đóng cửa được gọi là phạm tội Tác ác. Thật vậy, sau khi thấu hiểu ý định của Đức Thế Tôn, các vị Trưởng lão như Upāli đã thiết lập các bản Chú giải. Điều này cũng được xác lập qua câu: "Tội này phạm vào ban ngày chứ không phải ban đêm" (Parivāra 323).

Loại cửa nào cần phải đóng, loại nào không cần phải đóng? Các loại cửa quay được làm từ gỗ, tre, lau sậy, chiếu, lá v.v... có chốt cắm vào lỗ đá ở dưới và lỗ mộng ở trên, loại cửa này cần phải đóng. Các loại khác như cửa bằng các thanh gỗ cài ngang (như chuồng bò), cửa bằng các tấm phên che (như lối vào làng), cửa trượt được làm từ các tấm gỗ hoặc tấm đan gắn thêm hai ba bánh xe, cửa mở hất lên (như ở các cửa hàng), cửa làm bằng các nan tre đan lại ở hai ba chỗ (như ở chòi lá), hoặc cửa bằng rèm vải; những loại cửa như vậy không bắt buộc phải đóng. Tuy nhiên, đối với một người tay đang cầm bát, khi dùng vai hay tay đẩy cánh cửa, chỉ có loại rèm vải là không gây tội, các loại còn lại nếu đẩy mở thì phạm tội. Đối với người nằm nghỉ ban ngày, chỉ có cửa quay mới gây tội (nếu không đóng), các loại còn lại dù đóng hay không đóng mà nằm nghỉ cũng không phạm tội. Tuy nhiên, bổn phận là nên đóng cửa rồi mới nằm nghỉ.

Cánh cửa quay được xem là đã đóng bằng cách nào? Khi đã cài then hay chốt thì được xem là đã đóng. Hơn nữa, dù chỉ mới cài then cũng được,

dù chỉ mới cài chốt cũng được. Thậm chí chỉ cần khép cánh cửa chạm vào khung cửa cũng được. Dù còn hở một chút cũng được. Theo cách cuối cùng, miễn là cái đầu không lọt qua được, dù có hở một khoảng cũng vẫn được xem là đóng. Nếu là nơi có nhiều người qua lại, vị Tỳ-kheo có thể dặn vị Tỳ-kheo khác hoặc Sa-di rằng: "Này hiền giả, hãy trông chừng cửa", rồi nằm nghỉ cũng được. Hoặc nếu có các Tỳ-kheo đang ngồi làm y hay làm việc gì đó, vị ấy tác ý rằng: "Các vị này sẽ trông chừng cửa", rồi nằm nghỉ cũng được. Trong Chú giải Kurundī có nói: "Dù là dặn dò người cận sự nam hoặc tác ý rằng 'người này sẽ trông chừng' rồi nằm nghỉ cũng được. Chỉ riêng việc dặn dò Tỳ-kheo ni hay người nữ là không được". Nếu lỗ cửa ở dưới hoặc lỗ mộng ở trên bị hỏng hoặc chưa được lắp, không thể đóng được; hoặc vì công việc xây dựng mà gạch hay bùn đất chất đống ở lối vào, hoặc đang dựng giàn giáo khiến không thể đóng cửa được; khi có những trở ngại như vậy, dù không đóng cửa mà nằm nghỉ cũng không sao. Nếu không có cánh cửa, thì cứ để như vậy. Nếu ngủ ở tầng trên, phải kéo thang lên rồi mới nằm nghỉ. Nếu trên đầu thang có nắp đậy, phải đậy nắp lại rồi mới nằm nghỉ. Khi nằm nghỉ trong phòng, dù đóng cửa phòng hay cửa chính, miễn là có đóng cái gì đó thì được. Nếu trong một ngôi nhà có vách ngăn mà người ta sử dụng hai cửa ở hai phía, thì cả hai cửa đều phải được trông chừng.

Ngay cả trong tòa lâu đài ba tầng, cửa cũng phải được trông chừng. Nếu sau khi đi khất thực về, nhiều Tỳ-kheo cùng vào một tòa lâu đài (như tòa Lohapāsāda) để nghỉ trưa, vị Trưởng lão trong tăng chúng phải bảo người giữ cửa rằng: "Hãy trông chừng cửa", hoặc tác ý rằng: "Việc trông cửa là trách nhiệm của người này", rồi mới vào nằm nghỉ. Cho đến vị Tỳ-kheo trẻ nhất cũng phải làm như vậy. Đối với những vị vào trước, có thể tác ý rằng: "Việc trông cửa là trách nhiệm của những vị vào sau". Nếu nằm nghỉ ở phòng trong hoặc bên ngoài khi cửa không đóng mà không dặn dò hay không tác ý, thì phạm tội. Ngay cả khi nằm nghỉ ở trong phòng hay bên ngoài, nếu tác ý rằng: "Việc trông cửa là trách nhiệm của người giữ cửa ở cổng lớn", thì nằm nghỉ vẫn được. Ngay cả người nằm nghỉ trên sân thượng của tòa Lohapāsāda cũng phải đóng cửa.

Đây là tóm tắt: Việc nằm nghỉ ban ngày này được nói đến đối với bất kỳ

nơi nào có sự bao quanh và có lắp đặt cửa. Do đó, dù ở ngoài trời, dưới gốc cây hay trong lều, hễ nơi nào có lắp đặt cửa thì phải đóng cửa rồi mới nằm nghỉ. Nếu là một khuôn viên lớn như sân cây Đại Bồ-đề hay sân tòa Lohapāsāda, nơi có nhiều người lui tới, nơi mà cửa dù có đóng cũng không giữ được sự ngăn cách, hoặc người ta không qua cửa được thì trèo tường mà đi, thì ở đó không có nghĩa vụ phải đóng cửa. Nếu nằm nghỉ ban đêm khi cửa mở và thức dậy lúc bình minh, thì không phạm tội. Nếu đã tỉnh giấc mà lại ngủ tiếp (khi cửa mở), thì phạm tội. Người nào định rằng: "Ta sẽ thức dậy lúc bình minh", rồi nằm nghỉ ban đêm mà không đóng cửa, nhưng lại không thức dậy đúng lúc đã định, thì người đó phạm tội. Trong Chú giải Mahāpaccarī có nói: "Người nằm nghỉ như vậy cũng không thoát khỏi tội Tác ác do sự thiếu trọng thị (anādariya)".

Tuy nhiên, người nào đã thức gần như cả đêm hoặc đi đường xa, vào ban ngày với thân thể mệt mỏi, đang ngồi trên giường mà ngủ thiếp đi khi chân chưa rời khỏi mặt đất, thì không phạm tội. Nếu khi đã rơi vào giấc ngủ mà vô thức đưa chân lên giường, thì vẫn phạm tội. Người ngồi ngủ mà không tựa vào đâu thì không phạm tội. Người nào đang đi kinh hành để xua tan cơn buồn ngủ mà bị ngã xuống rồi lập tức đứng dậy ngay, người đó không phạm tội. Nhưng nếu ngã xuống rồi nằm luôn tại đó không đứng dậy, thì phạm tội.

Ai thoát tội, ai không thoát tội? Trong Chú giải Mahāpaccarī nói rằng: "Chỉ người nằm nghỉ với một tư thế cố định (từ khi chưa ngủ) mới thoát tội. Nhưng nếu đã nhấc chân khỏi mặt đất để nằm nghỉ, dù có bị Dạ-xoa ám hay bị bất tỉnh cũng không thoát tội". Trong Chú giải Kurundī lại nói: "Chỉ người bị trói lại rồi bắt nằm xuống mới thoát tội". Nhưng trong Đại Chú giải (Mahā-aṭṭhakathā), Trưởng lão Mahāpaduma nói rằng: "Người nào đang đi kinh hành mà mất ý thức ngã xuống rồi ngủ luôn tại đó, vì không có chủ ý nên không thấy có tội. Tuy nhiên các vị Sư trưởng không nói như vậy, do đó vẫn là có tội. Chỉ có hai hạng người chắc chắn thoát tội: một là người bị Dạ-xoa ám, hai là người bị trói lại rồi bắt nằm xuống".

* Trong câu chuyện về Bhārukaccha, không có tội đối với trường hợp

trong giấc mơ là vì trong giấc mơ không thuộc phạm vi tự chủ; do đó, Trưởng lão Upāli, bằng cách nắm giữ các nguyên tắc, đã phán quyết vụ việc này dù trước đó Đức Thế Tôn chưa từng đưa ra phán quyết. Đức Thế Tôn sau khi nghe xong đã dạy rằng: “Này các Tỳ-kheo, Upāli đã nói rất tốt; Upāli đã trả lời câu hỏi này giống như người tạo ra dấu chân trên con đường không có lối, như người hiển thị dấu chân giữa hư không vậy.” Rồi Ngài đặt Trưởng lão vào vị trí tối thắng: “Này các Tỳ-kheo, trong số các đệ tử Tỳ-kheo của Ta, vị trì luật đệ nhất chính là Upāli”. Các câu chuyện tiếp theo như chuyện về Supabba và những vị khác đều có ý nghĩa rõ ràng.

* Trong các đoạn liên quan đến việc giao thiệp với Tỳ-kheo-ni, những vương tử Licchavī ấy vì mải mê vui chơi, đã hành động như vậy bằng sự vô hạnh của mình. Kể từ đó, sự suy vong của dòng giống Licchavī đã phát sinh.

* Trong câu chuyện về vị xuất gia khi tuổi già, cụm từ "đi đến để gặp" có nghĩa là vì lòng lân mẫn, ông đã đi đến nhà với ý nghĩ: "Ta sẽ thăm cô ấy". Khi đó, người vợ cũ đã mô tả tình trạng không người nương tựa của mình và các con bằng nhiều cách. Khi nhận thấy ông không còn luyến ái, cô ta nổi giận, cưỡng ép nắm lấy ông và nói: "Hãy đến đây, hãy hoàn tục đi!". Trong khi ông thối lui để tự giải thoát, do sự suy yếu của tuổi già nên đã ngã ngửa ra. Khi ấy, người đàn bà đó đã thực hiện ý muốn của mình. Tuy nhiên, vị Tỳ-kheo ấy là bậc Bất lai, đã đoạn tận tham dục, nên không có sự đồng chấp nhận.

* Câu chuyện về con nai con có ý nghĩa rất rõ ràng.

Phần về các trường hợp đã được huấn thị (Vinītavatthu) kết thúc.

Trong phần chú giải Luật của bộ Samantapāsādikā,

Phần chú giải về tội Parājika thứ nhất kết thúc.

Đây là lý do tại sao bộ này được gọi là Samantapāsādikā:

Bởi vì được truyền thừa từ các bậc Thầy, vì làm sáng tỏ các duyên khởi

và sự việc;

Vì loại bỏ các tà thuyết, và vì làm thanh tịnh chính thuyết.

Vì sự tinh khiết của văn cú, vì ý nghĩa của từ ngữ và thứ tự sắp xếp theo Chánh tạng;

Vì việc quyết định các học giới, và vì hiển thị các phương pháp phân tích (Vibhaṅga).

Khi xem xét kỹ, không thấy bất kỳ điều gì không làm hài lòng (apāsādika) ở đây;

Vì nó được tạo ra cho các bậc trí giả, nên được gọi là Samantapāsādikā (Toàn Thiện).

Sự chú giải về Luật này được thực hiện bởi bậc thiện xảo trong việc điều phục những người đáng được điều phục;

Được nói ra bởi bậc Chúa tể thế gian, vì lòng lân mẫn đối với thế gian.

Phần chú giải về tội Parājika thứ nhất kết thúc.

### 4.1.2. Tội Bất cộng trụ thứ hai

Tội Parājika thứ hai, không có cái thứ hai đồng dạng, đã được bậc Chiến thắng thuyết giảng;

Giờ đây đã đến trình tự chú giải cho tội ấy.

Bởi vì những gì đã được giải thích rõ ràng trước đây đều dễ hiểu;

Nên cuộc chú giải này sẽ được thực hiện bằng cách lược bỏ tất cả những phần đó.

#### *4.1.2.1. Chú giải câu chuyện Dhaniya*

* Vào thời điểm ấy, Đức Phật Thế Tôn trú tại Rājagaha, trên núi Gijjhakūṭa: Tại đó, Rājagaha là tên của một thành phố; thành phố này được gọi là "Rājagaha" (Vương Xá) vì nó từng được cai trị bởi các vị như vua Mandhātu và Mahāgovinda. Có những người khác cũng giải thích

theo các cách khác nhau. Nhưng điều đó có can hệ gì! Đó chỉ là tên của thành phố ấy. Thành phố đó hiện hữu vào thời kỳ có Đức Phật và thời kỳ có Chuyển luân thánh vương. Vào những thời kỳ khác, nó trống rỗng, thuộc quyền sở hữu của các dạ-xoa và trở thành rừng rậm cho họ cư trú. Sau khi chỉ ra làng mạc nơi đi khất thực, văn bản nêu lên nơi trú ngụ: Trên núi Gijjhakūṭa. Các loài kền kền (gijjhā) từng sống trên các đỉnh (kūṭa) của núi đó, hoặc các đỉnh của nó trông giống như loài kền kền; do đó cần hiểu rằng nó được gọi là Gijjhakūṭa (Linh Thứu).

Nhiều vị (Sambahulā): Theo phương diện của Luật, ba người được gọi là "nhiều vị", từ đó trở lên được gọi là "Tăng". Theo phương diện Kinh tạng, đúng ba người vẫn chỉ là ba người, từ bốn người trở lên mới gọi là "nhiều vị". Ở đây, cần hiểu từ "nhiều vị" theo phương diện Kinh tạng. Bạn quen (Sandiṭṭhā) là những người không quá thân tín, cũng không phải bạn thiết; họ được gọi là "bạn quen" vì thỉnh thoảng gặp gỡ và thấy mặt nhau. Bạn thân (Sambhattā) là những người rất thân tín, là bạn thiết; họ được gọi là "bạn thân" vì sự gắn bó mật thiết, cùng chung sự thọ dụng và sinh hoạt. Ở sườn núi Isigili: Isigili là tên một ngọn núi, ở sườn của núi đó. Tương truyền rằng thuở xưa có khoảng năm trăm vị Phật Độc Giác sau khi đi khất thực ở các quốc độ như Kāsi và Kosala, vào buổi chiều thường tập trung tại ngọn núi đó để nhập định. Người dân chỉ nhìn thấy các Ngài đi vào mà không thấy đi ra. Vì thế họ nói rằng: "Ngọn núi này nuốt chửng các vị ẩn sĩ". Từ đó, danh xưng "Isigili" (Tiên Thôn) đã phát sinh, tại sườn núi tức là chân núi ấy.

Sau khi làm các am thất bằng cỏ: Có nghĩa là làm các am thất có mái che bằng cỏ và có cửa đóng mở. Theo đúng hạnh nguyện của người nhập hạ, dù thực hành theo hạnh Nālakapaṭipadā, cũng phải nhập hạ trong một trú xá được lợp bằng một trong năm loại vật liệu lợp mái và có cửa đóng mở. Vì đã được dạy rằng: “Này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo không có trú xá thì không được nhập hạ. Vị nào nhập hạ như thế thì phạm tội Dukkaṭa (Tác ác)”. Do đó, trong thời gian nhập hạ, nếu tìm được trú xá thì tốt; nếu không tìm được, phải tự mình đi tìm nhân lực để làm. Nếu không tìm được nhân lực, phải tự mình làm lấy. Tuyệt đối không được nhập hạ mà không có trú xá. Đây là pháp tương ứng. Vì vậy, các vị Tỳ-

kheo đó sau khi làm các am thất bằng cỏ, phân định nơi ở đêm và nơi ở ngày, phát nguyện giữ gìn các quy tắc trong các chương (Khandhaka) và các điều khoản đã thỏa thuận, rồi nhập hạ trong khi tu tập Tam vô lậu học.

Đại đức Dhaniya: Không chỉ riêng các vị Trưởng lão đó, mà cả Đại đức Dhaniya, người khởi xướng (ādikammiko) của học giới này cũng vậy. Con của người thợ gốm: Là con trai của một người thợ làm đồ gốm; tên của vị ấy là Dhaniya, cha là thợ gốm, nên gọi là "Dhaniya con người thợ gốm". Đã nhập hạ: Vị ấy đã cùng với các vị Trưởng lão đó làm am thất bằng cỏ tại cùng một địa điểm và nhập hạ. Đã mãn hạ: Những vị đã nhập hạ vào kỳ đầu (Purimikā), đã làm lễ Tự tứ vào ngày Đại Tự tứ, kể từ ngày hôm sau trở đi được gọi là "vị đã mãn hạ" (vutthavassā). Như vậy, sau khi đã là những vị mãn hạ.

Sau khi dỡ bỏ các am thất bằng cỏ: Không có nghĩa là dùng gậy hay búa đập nát vụn, mà theo đúng nghi thức, nghĩa là tháo dỡ cỏ, gỗ và các dây buộc. Bởi vì khi một am thất được làm ở vùng ven của tu viện, nếu có các vị Tỳ-kheo thường trú ở đó, thì phải xin phép họ. Phải nói rằng: "Nếu có ai có khả năng chăm sóc và muốn ở trong am thất này, hãy giao cho vị đó", rồi mới ra đi. Nếu am thất được làm trong rừng hoặc không có người chăm sóc, thì phải thu dọn cất giữ rồi mới đi với ý nghĩ "nó sẽ hữu ích cho sự thọ dụng của những người khác". Ý nghĩa là những vị Tỳ-kheo đó khi làm am thất trong rừng, vì không có người chăm sóc nên đã thu dọn và bảo quản cỏ và gỗ. Sau khi đã sắp xếp sao cho mối mọt không ăn và mưa không làm hỏng, với ý nghĩ "việc này sẽ trợ giúp cho các bạn đồng phạm hạnh muốn đến đây trú ngụ", các vị ấy đã hoàn tất bổn phận của người ra đi.

Đã ra đi du hành trong dân chúng: Họ đã đi đến các vùng dân cư theo ý muốn của mình. Còn đoạn "Đại đức Dhaniya con người thợ gốm đã ở lại ngay tại đó trong mùa mưa" có ý nghĩa rõ ràng. Cho đến lần thứ ba: Cho đến lượt thứ ba. Không thiếu sót (Anavayo): Là anu + avayo, chữ "u" bị lược bỏ do phép nối âm (Sandhi). Có nghĩa là đối với bất cứ việc gì mà những người thợ gốm phải làm, vị ấy đều thông thạo, là người có kỹ năng hoàn hảo, không thiếu sót. Trong việc của mình (Sake): Trong

những gì thuộc về mình. Trong nghề nghiệp của bậc thầy (Ācariyaketi): Trong công việc của bậc thầy. Trong nghề thợ gốm: Trong công việc của những người thợ gốm; có nghĩa là công việc do thợ gốm thực hiện. Bằng cách này, nghề nghiệp của vị ấy được hiển thị theo đúng bản chất. Bậc thầy về kỹ thuật (Pariyodātasippo): Là người có kỹ năng tinh khiết. Ý nói rằng dù ở trạng thái không thiếu sót, kỹ năng của vị ấy vẫn không có ai sánh kịp.

Tất cả bằng đất sét: Có nghĩa là ngoại trừ khung cửa, cánh cửa, then cửa, chốt cửa và khung cửa sổ, tất cả các cấu trúc còn lại của ngôi nhà như tường, mái, gạch, cột, v.v., đều được làm hoàn toàn bằng đất sét. Sau khi thu gom cỏ, gỗ và phân bò, vị ấy đã nung am thất đó: Có nghĩa là sau khi làm tất cả bằng đất sét, vị ấy đã dùng lòng bàn tay chà xát cho láng, để khô, rồi dùng đất sét màu dầu đánh bóng, sau đó lấp đầy bên trong và bên ngoài bằng cỏ và những thứ tương tự rồi nung lên, sao cho am thất được chín, thật chín. Và am thất đó sau khi nung xong đã trở nên như vậy. Đẹp đẽ (Abhirūpā): Có hình dáng đẹp. Đáng tin lạc (Pāsādikā): Gây nên sự tịnh tín. Có màu đỏ (Lohitikā): Có màu như màu đồng. Tiếng kêu như tiếng chuông (Kiṅkaṇikasaddo): Tiếng kêu của mạng lưới chuông nhỏ. Tương truyền rằng giống như tiếng kêu của mạng lưới chuông làm bằng các loại báu vật, am thất đó khi gió thổi vào qua các khe cửa sổ và các kẽ hở cũng phát ra âm thanh như vậy. Qua đó, trạng thái được nung chín kỹ từ trong ra ngoài của nó được hiển thị. Tuy nhiên, trong bộ Đại Chú Giải (Mahā-aṭṭhakathā) nói rằng: "Kiṅkaṇikā" là một loại bình bằng đồng thiếc, do đó giống như âm thanh của một cái bình đồng khi bị gõ vào, âm thanh của am thất đó khi bị gió thổi cũng giống như vậy.

* Trong đoạn văn "Này các Tỳ-kheo, đó là cái gì?", Đức Thế Tôn dù đã biết rõ nhưng vẫn hỏi để khởi đầu cho một cuộc thảo luận. Câu "Các Tỳ-kheo đã trình báo sự việc ấy lên Đức Thế Tôn" có nghĩa là họ đã trình báo lên Đức Thế Tôn toàn bộ tiến trình từ lúc bắt đầu việc xây dựng hương thất hoàn toàn bằng đất sét. Câu "Này các Tỳ-kheo, làm sao mà ông ta... (như trên)... lại xây dựng hương thất!" là cách dùng từ thời vị lai cho nghĩa quá khứ; ý nói rằng "đã xây dựng". Đặc điểm của cấu trúc

này cần phải được tìm hiểu từ các sách văn phạm. Trong câu "Này các Tỳ-kheo, thật không thể nào người ngu si ấy lại có lòng luyến ái, lòng lân mẫn, lòng không hãm hại đối với các chúng sinh", từ "luyến ái" (anuddayā) nghĩa là sự bảo hộ; qua từ này chỉ rõ phần tiền cận của tâm Từ. "Lân mẫn" (anukampā) là sự rung động của tâm trước nỗi khổ của kẻ khác. "Không hãm hại" (avihesā) là sự không bạo động; qua những từ này chỉ rõ phần tiền cận của tâm Bi. Ý nghĩa được nói đến ở đây là: "Này các Tỳ-kheo, đối với người ngu si ấy, kẻ đã gây tổn hại và tiêu diệt nhiều chúng sinh nhỏ bé và cực nhỏ trong các việc đào đất, nhào trộn bùn và đốt lửa, thì ngay cả một phần nhỏ thuộc tiền cận của tâm Từ và tâm Bi như lòng luyến ái, lòng lân mẫn, lòng không hãm hại cũng thật sự không có đối với các chúng sinh ấy, dù chỉ một chút ít cũng không có". Câu "Chớ để hậu thế phạm vào việc sát hại các chúng sinh" nghĩa là đám đông hậu thế chớ nên rơi vào trạng thái sát hại các chúng sinh. Ý muốn nói rằng: Chớ để hậu thế, do đi theo gương xấu của vị này mà nghĩ rằng: "Ngay cả thời Đức Phật, các Tỳ-kheo cũng đã làm như vậy, không có lỗi gì đối với những ai sát sinh trong các trường hợp như thế này", rồi phạm vào việc sát hại hay chà đạp các chúng sinh.

Sau khi khiển trách Dhaniya như vậy, Đức Thế Tôn đã ngăn cấm việc xây dựng loại hương thất tương tự trong tương lai bằng câu: "Này các Tỳ-kheo, không được xây dựng hương thất hoàn toàn bằng đất sét". Sau khi ngăn cấm, Ngài đã thiết lập học giới đối với việc xây dựng hương thất hoàn toàn bằng đất sét rằng: "Ai xây dựng thì phạm tội Tác-lệ (Dukkaṭa)". Do đó, ngay cả người không phạm vào việc sát hại chúng sinh thông qua việc đào đất vân vân mà xây dựng loại hương thất như vậy, vị ấy vẫn phạm tội Tác-lệ. Còn người do các việc đào đất vân vân mà phạm vào việc sát hại chúng sinh, thì hễ vi phạm vào đối tượng nào, vị ấy phạm chính tội đã được quy định đối với đối tượng đó. Riêng đối với Trưởng lão Dhaniya, vì là người khởi xướng (ādikammika) nên không có tội. Đối với những người còn lại, nếu vi phạm học giới mà xây dựng, hoặc sau khi người khác đã xây xong mà đến đó trú ngụ, thì đều phạm tội Tác-lệ. Tuy nhiên, nếu trộn lẫn với các vật liệu gỗ thì dù trộn lẫn theo cách nào cũng được phép. Chỉ có loại hoàn toàn bằng đất sét là không được phép. Ngay cả loại đó, nếu được làm bằng gạch theo kiểu nhà

gạch nhỏ thì cũng được phép. Câu "Bạch Thế Tôn, xin vâng... (như trên)... đã đập bỏ hương thất ấy" nghĩa là sau khi vâng nhận lời dạy của Đức Thế Tôn, các Tỳ-kheo đã dùng gậy và đá để phá hủy và đập bỏ hương thất đó.

Trong đoạn bắt đầu bằng "Khi ấy, Tôn giả Dhaniya", ý nghĩa tóm tắt là: Trưởng lão Dhaniya đang ngồi nghỉ trưa ở một phía, nghe thấy tiếng động ấy bèn đi đến hỏi các Tỳ-kheo rằng: "Này các hiền giả, tại sao các ông lại đập bỏ hương thất của tôi?", sau khi nghe rằng "Đức Thế Tôn truyền lệnh đập bỏ", vị ấy đã vâng phục vì tính dễ dạy.

Tại sao Đức Thế Tôn lại truyền lệnh đập bỏ hương thất được làm cho mục đích trú ngụ của chính Ngài với nỗ lực to lớn như vậy, há chẳng phải việc đó cũng có sự tốn kém công sức sao? Dù có sự tốn kém, nhưng Đức Thế Tôn vẫn truyền lệnh đập bỏ vì đó là vật không hợp lẽ (akappiya), và vì đó là biểu tượng của ngoại đạo (titthiyadhaja). Đây là sự thẩm định về việc này. Tuy nhiên, trong Chú giải còn nêu ra các nguyên nhân khác như: vì lòng lân mẫn chúng sinh, để bảo vệ bình bát và y quế, để ngăn chặn sự dư thừa về sàng tọa, vân vân. Do đó, ngày nay nếu một Tỳ-kheo đa văn, am hiểu Luật, nhìn thấy một Tỳ-kheo khác đang sử dụng vật dụng không hợp lẽ mà cắt bỏ hay đập bỏ vật đó, thì vị ấy không có lỗi, không đáng bị chỉ trích hay bị nhắc nhở; không thể nói với vị ấy rằng: "Vật dụng của tôi đã bị ông phá hủy, hãy đền cho tôi".

Thẩm định các chi tiết ngoài Luật văn

Tại đây là sự thẩm định các vật dụng hợp lẽ và không hợp lẽ ngoài Luật văn: Một số người làm cho chiếc lọng lá thốt nốt trở nên bóng bẩy bằng cách khâu bằng chỉ ngũ sắc ở mặt trong hoặc mặt ngoài, điều đó không được phép. Tuy nhiên, việc khâu bằng một loại chỉ đơn sắc như màu xanh hoặc màu vàng ở mặt trong hoặc mặt ngoài để giữ chặt cán lọng hay khung nan lọng thì được phép. Điều đó phải nhằm mục đích làm cho chắc chắn, chứ không phải để cho bóng bẩy đẹp mắt. Không được phép chạm khắc hình răng rồng (makaradantaka) hay hình bán nguyệt trên các lá lọng. Trên cán lọng, không được phép làm núm tròn hay hình thú dữ như trên các cột nhà. Ngay cả khi dùng kim vạch các đường kẻ ở

khắp nơi, điều đó cũng không được phép. Nếu có núm tròn hay hình thú dữ thì phải đập bỏ rồi mới được sử dụng. Các đường vạch cũng phải được mài phẳng hoặc xóa đi, hoặc phải dùng chỉ quấn quanh cán lọng. Tuy nhiên, ở chuôi cán lọng, hình dạng như nấm rừng thì được phép. Để lọng không bị rung lắc do sức gió, người ta dùng dây buộc vòng lọng vào cán lọng; tại chỗ buộc đó, nếu khắc một đường khía như cái vòng để giữ dây thì được phép.

Để trang trí y, nếu người ta đính thêm các dải vải đắp bằng cách khâu nhiều loại chỉ khác nhau trông giống như con rết, hoặc thực hiện bất kỳ hình thức thêu thùa biến cách nào, hoặc làm tua rua hay hình dây xích ở đầu dải vải hoặc ở mép y, tất cả những thứ như vậy đều không được phép; chỉ có việc khâu vá thông thường là được phép. Nếu người ta làm khuy và lỗ khuy theo hình bát giác hoặc thập lục giác, rồi thể hiện các hình như bảo cái, chùy, hoặc chạm khắc hình mắt cua, tất cả đều không được phép; chỉ hình tứ giác là được phép. Các nút chỉ ở góc y có hình dạng khó nhận diện khi y đã được nhuộm thì được phép. Không được phép tẩm y vào các loại hồ cháo hay tinh bột vân vân. Tuy nhiên, trong lúc đang may y, việc giặt sạch các vết bẩn từ tay hay vết bẩn từ kim là được phép; và khi y bị dơ, việc giặt sạch cũng được phép. Không được phép cho hương liệu, cánh kiến hay dầu vào thuốc nhuộm.

Y sau khi nhuộm không được dùng vỏ ốc hay ngọc báu hoặc bất cứ thứ gì để chà xát cho bóng. Không được quỳ gối xuống đất, dùng tay cầm y và chà xát trong bồn gỗ. Tuy nhiên, nếu đặt y trong bồn gỗ hay trên tấm ván, nhờ người cầm các đầu y rồi dùng tay đập lên thì được phép; nhưng việc đó không được làm bằng nắm đấm. Các bậc Trưởng lão thời xưa thậm chí không đặt y vào bồn gỗ; một người đứng cầm y, người kia đặt y lên tay mình rồi dùng tay kia đập. Đường chỉ ở góc y không được phép, phải cắt bỏ khi nhuộm. Tuy nhiên, cái gọi là "đường chỉ góc y" mà Đức Thế Tôn cho phép: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép đường chỉ góc y" (Mahāva. 344), thì cái đó phải được làm thành một cái vòng đính vào mép y để treo lên khi nhuộm. Trên khuy y, không được có các đường vạch hay nốt sần nhằm mục đích làm đẹp, phải loại bỏ chúng rồi mới được sử dụng.

Nếu người ta dùng kim vạch đường kẻ trên bình bát hay trên bát ăn, dù ở mặt trong hay mặt ngoài cũng không được phép. Nếu đặt bình bát lên bàn xoay để mài cho láng bóng với ý định "ta sẽ làm cho nó có màu như ngọc báu", điều đó không được phép; nhưng màu như màu dầu thì được phép. Trên đế bình bát, việc trang trí hoa văn không được phép, nhưng hình răng rồng thì được phép.

Trên đỉnh hoặc dưới đáy của ống lọc nước, hay trên thân ống lọc nước, các đường vạch trang trí không được phép; nhưng trên vành miệng của nó, các đường vạch thì được phép.

Để làm đẹp bao thắt lưng, nếu người ta nện chỉ đôi ở chỗ này chỗ kia, hoặc tạo ra hình mắt cua, điều đó không được phép. Tuy nhiên, ở hai đầu, để làm cho phần đầu tua rua được chắc chắn, việc nện chỉ đôi là được phép. Ở phần đầu tua rua, không được phép làm hình núm tròn, hình miệng rồng, hình đầu rắn nước hay bất cứ hình thù biến cách nào. Bao thắt lưng được nện chỉ mà thể hiện các hình mắt chỗ này chỗ kia hoặc làm các hình hoa văn, hình dây leo vân vân cũng không được phép. Chỉ được phép nện theo đường thẳng như hình xương cá, hình lá thốt nốt hoặc làm thành dải phẳng nhẵn. Bao thắt lưng có một tua rua là được phép, hai, ba hay bốn tua rua cũng được phép; nhiều hơn thế thì không được phép. Bao thắt lưng dạng dây thừng chỉ một sợi là được phép. Hình dạng như chuỗi trang sức (pāmaṅga) dù chỉ một cái cũng không được phép. Tuy nhiên, tua rua có hình dạng như chuỗi trang sức thì được phép. Nếu gộp nhiều sợi dây lại rồi dùng một sợi quấn quanh liên tục thì không được gọi là "nhiều dây", cái đó được phép.

Trên cái móc của bao thắt lưng, không được phép có bất kỳ hình thù biến cách nào như tám biểu tượng cát tường (aṭṭhamaṅgala) vân vân, chỉ các đường vạch phân định là được phép. Ở hai đầu của cái móc, nếu người ta làm núm tròn để cho chắc chắn, điều này cũng được phép.

Trên hộp đựng thuốc xức mắt, không được phép có hình phụ nữ, đàn ông, thú bốn chân, chim muông, hoặc các hình biến cách như hoa văn, dây leo, răng rồng, hình nước tiểu bò, hình bán nguyệt vân vân. Phải mài phẳng hoặc cắt bỏ cho đến khi không còn nhận ra được, hoặc phải

dùng chỉ quấn quanh rồi mới được sử dụng. Hộp đựng thuốc xức mắt có hình thẳng như hình tứ giác, bát giác hay thập lục giác thì được phép. Ở phần dưới của nó, hai hoặc ba đường vòng tròn trang trí được phép. Ở phần cổ của nó, một đường vòng tròn để buộc nắp cũng được phép.

Trên cây kim xức mắt, việc trang trí bóng bẩy không được phép. Trên túi đựng thuốc xức mắt, việc trang trí bóng bẩy bằng các loại chỉ ngũ sắc cũng không được phép. Quy tắc này cũng áp dụng cho túi đựng chìa khóa. Trên chìa khóa, việc trang trí bóng bẩy không được phép; trên bao chìa khóa cũng vậy. Tuy nhiên, việc khâu bằng bất kỳ loại chỉ đơn sắc nào ở đây cũng được phép.

Trên dùi hay kim khâu, không được phép có hạt ngọc tròn hay bất kỳ sự trang trí bóng bẩy nào khác. Tuy nhiên, ở phần cổ, các đường vạch phân định thì được phép. Trên cái nhíp, không được phép tạo ra hình hạt ngọc hay nốt sần nào cả. Trên cán nhíp, các đường vạch phân định thì được phép. Người ta làm đồ bấm móng tay có dạng uốn lượn, vì thế cái đó được phép. Trên thanh gỗ quay lửa trên, thanh gỗ dưới, cung quay lửa hay cây gậy ép phía trên, không được phép có bất kỳ sự trang trí bóng bẩy nào như hoa văn vân vân; nhưng ở giữa cây gậy ép có một vòng tròn, tại đó chỉ các đường vạch phân định là được phép. Người ta làm cái kẹp kim dùng để kẹp kim khi mài, tại đó không được phép có hình miệng rồng hay bất kỳ sự trang trí bóng bẩy nào; nhưng để kẹp kim thì phải có phần miệng, phần đó được phép.

Trên dao cắt tăm xỉa răng, không được phép có sự trang trí bóng bẩy nào; chỉ được phép dùng kim loại hợp quy để bịt theo đường thẳng ở hai bên theo hình tứ giác hoặc bát giác. Trên gậy chống, không được phép có sự trang trí bóng bẩy nào; ở phía dưới có một hoặc hai đường vòng tròn và ở phía trên có hình dạng như búp nấm thì được phép.

Trong các vật đựng dầu như sừng, ống tre, quả bầu khô hay túi bằng màng hạt thì ngoại trừ hình người nữ và người nam, tất cả các hình thức trang trí bóng bẩy còn lại đều được phép.

Trên giường, ghế, gối ôm, gối nằm, tấm trải sàn, thảm chùi chân, gối

ngồi ở lối đi kinh hành, cái chổi, đồ đổ rác, bồn nhuộm, gáo múc nước, hũ đựng nước, bệ kê chân, ghế đẩu, vòng kê bình bát, giá để gậy, nắp đậy bình bát, quạt lá thốt nốt, quạt lông thú – trên tất cả các vật này, mọi sự trang trí bóng bẩy như hoa văn vân vân đều được phép. Trong sàng tọa, trên các cánh cửa lớn, cánh cửa sổ vân vân, mọi sự trang trí bóng bẩy ngay cả bằng các loại báu vật cũng đều được phép.

Trong sàng tọa không có gì bị ngăn cấm, ngoại trừ "sàng tọa gây tranh chấp" (viruddhasenāsana). Sàng tọa gây tranh chấp nghĩa là sàng tọa được những người thân cận với vua xây dựng trên ranh giới (sīmā) của những người khác; do đó, những ai xây dựng sàng tọa như vậy thì cần phải được bảo rằng: "Các ông chớ xây dựng sàng tọa trên ranh giới của chúng tôi". Nếu họ vẫn xây dựng mà không đếm xỉa gì, thì phải được bảo lại rằng: "Các ông chớ làm như vậy, chớ gây trở ngại cho việc hành lễ Uposatha và Pavāraṇā của chúng tôi, chớ phá vỡ sự hòa hợp; sàng tọa của các ông dù có xây xong cũng sẽ không đứng vững tại nơi đã xây đâu". Nếu họ vẫn dùng quyền lực để xây dựng, khi mà hội chúng của những người có lòng tàm quý chiếm ưu thế và có thể đạt được một sự thẩm định đúng pháp, thì khi ấy nên gửi lời đến họ rằng: "Các ông hãy dời trú xứ của các ông đi". Nếu gửi lời đến lần thứ ba mà họ dời đi thì tốt; nếu không dời đi, thì ngoại trừ cây Bồ-đề và Bảo tháp, các sàng tọa còn lại phải bị đập bỏ, nhưng không phải bởi những người không sử dụng chúng; mà theo trình tự phải tháo dỡ mái che, rui mè, gạch vân vân rồi gửi lời đến họ rằng: "Các ông hãy mang vật liệu của các ông đi". Nếu họ mang đi thì tốt; nếu không mang đi, sau đó các vật liệu ấy bị hư mục do sương, mưa, gió, nắng vân vân, hoặc bị kẻ trộm lấy mất, hoặc bị lửa thiêu rụi, thì các Tỳ-kheo chủ sở hữu ranh giới không có lỗi; không thể chỉ trích họ rằng: "Các ông đã phá hoại vật liệu của chúng tôi" hay "Đó là cổ của các ông". Những gì các Tỳ-kheo chủ sở hữu ranh giới đã làm, việc đó là hoàn toàn đúng đắn.

Kết thúc phần Thẩm định các chi tiết ngoài Luật văn.

* Để hiển thị suy tư của Dhaniya và nỗ lực xây dựng lại am thất sau khi am thất cũ bị phá hủy, đoạn văn bắt đầu bằng cụm từ "Atha kho āyasmato" (Khi ấy, Tôn giả...) đã được thuyết giảng. Trong đó, "người

giữ kho gỗ" (dārugahe gaṇako) là người canh giữ kho gỗ trong kho tàng của đức vua. "Các loại gỗ thuộc về thiên tử" (devagahadārūnī) nghĩa là những khúc gỗ đã được đức vua chiếm giữ; ý nghĩa là những khúc gỗ đã được đức vua tiếp nhận. "Để tu bổ thành phố" (nagarapaṭisaṅkhārikānī) là những vật dụng dùng cho việc trùng tu thành phố. "Được cất giữ cho trường hợp khẩn cấp" (āpadatthāya nikkhittānī) nghĩa là tai họa xảy ra do hỏa hoạn, do sự cũ kỹ, hoặc do sự bao vây của quân địch đối với các cổng thành, lầu canh, cung điện, hay chuồng voi; những khúc gỗ ấy được cất giữ vì mục đích đó. "Cho chặt thành từng khúc" (khaṇḍākhaṇḍikaṃ chedāpetvā) nghĩa là sau khi ước lượng kích thước am thất của mình, Tôn giả đã cho chặt thành từng đoạn ở phần ngọn, phần giữa và phần gốc.

* "Vassakāra" là tên của vị Bà-la-môn đó. "Đại thần nước Magadha" (magadharaṭṭhe mahāmatto) là vị quan lớn ở quốc gia Magadha, người sở hữu quyền uy to lớn, hoặc là vị đại thần của vua Magadha; ý nói là một vị quan đại thần. "Đang đi tuần du" (anusaññāyamāno) nghĩa là đi nơi này nơi kia để kiểm tra. "Này anh" (bhaṇe) là cách gọi của những bậc có quyền uy đối với những người có địa vị thấp kém. "Đã ra lệnh trói lại" (bandhaṃ āṇāpesī) nghĩa là vị Bà-la-môn này vốn đã có lòng đố kỵ với Tôn giả ấy. Sau khi nghe lời truyền của đức vua "Hãy ra lệnh", vì đức vua không nói rằng "Hãy cho gọi đến", nên vị ấy đã ra lệnh trói: "Ta sẽ trói tay và chân của ông ta rồi mới dẫn đi". "Tôn giả Dhaniya đã nhìn thấy" (addasa kho āyasmā dhaniyo), Ngài nhìn thấy như thế nào? Tương truyền rằng sau khi biết việc mình lấy gỗ bằng mưu mẹo, Ngài nghĩ: "Chắc chắn vì nguyên nhân những khúc gỗ này mà vị ấy sẽ bị hoàng gia giết hại hoặc trói buộc, khi đó chính ta sẽ giải thoát cho vị ấy", nên Ngài luôn đi lại để nghe ngóng tin tức của vị ấy. Do đó, ngay khoảnh khắc ấy Ngài đã đi đến và nhìn thấy. Vì vậy mới nói: "Tôn giả Dhaniya đã nhìn thấy". "Vì lý do những khúc gỗ" (dārūnaṃ kiccā) nghĩa là do nguyên nhân của những khúc gỗ. "Trước khi tôi bị hại" (purāhaṃ haññāmi) có nghĩa là: "Tôi sẽ bị hại trước; khi tôi chưa bị hại thì ông hãy đến đi".

* "Này Đại vương, xin hãy nhớ lại" (iṅgha, bhante, sarāpehi), ở đây "iṅgha" là một từ cảm thán mang nghĩa thúc giục. "Khi mới lên ngôi"

(paṭhamābhisitto) là sau khi được làm lễ quán đảnh lần đầu tiên. "Đã nói lời như thế này" (evarūpiṃ vācaṃ bhāsitā) là nói về việc: "Các Sa-môn và Bà-la-môn hãy cứ sử dụng cỏ, gỗ, nước đã được dâng cúng"; ý nói rằng chính Đại vương đã nói lời này ngay khi vừa mới lên ngôi, nay Đại vương nhớ hay không nhớ. Tương truyền rằng các đức vua ngay sau khi làm lễ quán đảnh thường cho đánh trống truyền pháp rằng: "Các Sa-môn và Bà-la-môn hãy cứ sử dụng cỏ, gỗ, nước đã được dâng cúng", Tôn giả nói dựa trên sự kiện đó. "Lời đó ta nói hướng về những vị ấy" (tesaṃ mayā sandhāya bhāsitaṃ) nghĩa là lời nói đó ta dành cho những Sa-môn và Bà-la-môn đã tịnh hóa các ác hạnh, những vị có lòng tàm quý ngay cả với những vật nhỏ mọn khi lấy cỏ, gỗ, nước; ý định của đức vua là không phải dành cho những người như các ông. "Và vật đó không có người sở hữu ở trong rừng" (tañca kho araññe apariggahitaṃ) nghĩa là những thứ cỏ, gỗ, nước ấy phải là vật không có ai chiếm hữu ở trong rừng; đức vua làm sáng tỏ rằng mình nói dựa trên ý nghĩa đó.

"Ngươi đã được giải thoát nhờ vào lông" (lomena tvaṃ muttosī), ở đây "lông" ví như lông, nhưng đó là gì? Đó là tướng trạng của người xuất gia. Ý nghĩa là gì? Giống như những kẻ lừa đảo muốn ăn thịt nên đã bắt một con cừu có bộ lông đắt giá. Một người trí khác nhìn thấy và nói rằng: "Thịt của con cừu này chỉ đáng giá một đồng Kahāpaṇa, nhưng bộ lông của nó, mỗi sợi lông đều đáng giá nhiều đồng Kahāpaṇa", rồi người đó đưa hai con cừu không lông để đổi lấy nó. Như thế, con cừu ấy nhờ gặp người trí mà được giải thoát nhờ vào bộ lông. Cũng vậy, do hành động này, ngươi đáng bị giết hoặc bị trói. Nhưng vì lá cờ của bậc A-la-hán là vật không đáng bị xâm hại bởi những bậc thiện trí, và vì ngươi đã xuất gia trong giáo pháp nên ngươi đang mang lá cờ của bậc A-la-hán, tức là tướng trạng xuất gia. Do đó, nhờ vào "sợi lông" là tướng trạng xuất gia này, ngươi đã được giải thoát giống như con cừu gặp được người trí vậy.

"Mọi người phàn nàn" (manussā ujjhāyanti) nghĩa là khi nghe lời đức vua nói giữa hội chúng, mọi người ở trước mặt và sau lưng đã phàn nàn, bất mãn, vì sự khinh miệt mà quan sát hoặc suy nghĩ một cách tiêu cực. "Họ phê phán" (khiyyantī) là họ nói và công khai những điều bất hảo của

vị ấy. "Họ rêu rao" (vipācentī) là họ làm cho câu chuyện lan rộng, phổ biến khắp nơi; ý nghĩa này cần được hiểu theo văn phạm. Sự liên kết ở đây là: Họ phàn nàn khi suy nghĩ rằng "Những vị Sa-môn con dòng họ Thích này thật không biết xấu hổ". Họ phê phán khi nói rằng "Những người này không có hạnh Sa-môn". Họ rêu rao khắp nơi rằng "Những người này đã từ bỏ hạnh Sa-môn". Theo phương pháp này, ý nghĩa và sự liên kết của các từ ngữ xuất hiện sau này cũng cần được hiểu theo bối cảnh của chúng. "Bậc Phạm hạnh" (brahmacārino) là những người có hành vi cao thượng. "Hạnh Sa-môn" (sāmaññaṃ) là trạng thái của một vị Sa-môn. "Hạnh Phạm thiên" (brahmaññaṃ) là trạng thái cao thượng. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Trong đoạn "Gỗ của đức vua" (rañño dārūnī), ý nghĩa của sự phàn nàn là "Ông ta sẽ lấy vật không được cho". Để hiển thị vật không được cho mà vị ấy đã lấy, bản văn nói "gỗ của đức vua". Những người không nhầm lẫn trong việc phân chia các lời nói cần hiểu ý nghĩa như vậy. "Vị đại thần phán xử cũ" (purāṇavohāriko mahāmatto) là vị quan đại thần được gọi là "vohārika" (phán xử) vì trước khi trở thành Tỳ-kheo, trong thời gian còn là cư sĩ, vị ấy đã làm công việc phân xử các vụ kiện.

"Khi ấy, Thế Tôn đã nói điều này với Tỳ-kheo ấy" (atha kho bhagavā taṃ bhikkhuṃ etadavoca): Thế Tôn tự mình biết rõ các quy định của thế gian, và cũng biết rõ chế định của các đức Phật quá khứ rằng: "Các đức Phật đời trước đã chế định tội Pārājika (Bất cộng trụ) với mức độ bấy nhiêu, tội Thullaccaya (Trọng tội) với mức độ bấy nhiêu, và tội Dukkaṭa (Tác-ác) với mức độ bấy nhiêu". Tuy nhiên, nếu Thế Tôn không đối chiếu với những người am hiểu quy định thế gian mà đã chế định tội Pārājika chỉ với mức giá một đồng Pāda, thì sẽ có những người chỉ trích rằng: "Sự thu thúc giới hạnh là vô lượng đối với ngay cả một vị Tỳ-kheo, rộng lớn như đại địa, đại dương và hư không, tại sao Thế Tôn lại làm hư hỏng một vị Tỳ-kheo chỉ vì giá trị một đồng Pāda!". Khi đó, những người không biết năng lực trí tuệ của bậc Như Lai sẽ làm xáo trộn học giới, và học giới đã được chế định sẽ không đứng vững ở vị trí của nó. Nhưng khi chế định sau khi đã đối chiếu với những người am hiểu luật thế gian, thì sự chỉ trích đó sẽ không xảy ra. Ngược lại, sẽ có những người nói

rằng: "Ngay cả những người tại gia cũng giết hại, trói buộc hoặc trục xuất kẻ trộm chỉ vì giá trị một đồng Pāda. Tại sao Thế Tôn lại không loại bỏ một người xuất gia, khi mà ngay cả một cọng cỏ hay mảnh gỗ thuộc về người khác cũng không được phép lấy!". Họ sẽ nhận ra năng lực trí tuệ của bậc Như Lai. Học giới đã được chế định sẽ không bị lay chuyển và sẽ đứng vững ở vị trí của nó. Do đó, vì muốn chế định sau khi đã đối chiếu với những người am hiểu luật thế gian, Thế Tôn đã quan sát toàn bộ hội chúng và khi thấy vị Tỳ-kheo ấy đang ngồi gần đó, Ngài đã hỏi: "Này Tỳ-kheo, đức vua Seniya Bimbisāra của nước Magadha khi bắt được kẻ trộm, sẽ giết, trói hay trục xuất với giá trị trộm cắp là bao nhiêu?".

Trong đó, "Māgadha" là bậc chủ tể của người dân Magadha. "Seniya" là người có đầy đủ quân đội. "Bimbisāra" là tên của đức vua. "Trục xuất" (pabbājeti vā) là đuổi ra khỏi quốc gia. Những phần còn lại ở đây đều có nghĩa rõ ràng. "Một đồng Pāda bằng năm đồng Māsaka" (pañcamāsako pādoti): vào thời bấy giờ tại thành Rājagaha, một đồng Kahāpaṇa có giá trị bằng hai mươi đồng Māsaka, do đó một đồng Pāda bằng năm đồng Māsaka. Với đặc điểm này, cần hiểu rằng ở tất cả các địa phương, phần thứ tư của một đồng Kahāpaṇa được gọi là "Pāda". Và điều này dựa trên giá trị của đồng Kahāpaṇa xanh cổ xưa, không phải dựa trên các loại tiền khác như Rudradāmaka. Chính với mức giá một đồng Pāda đó, các đức Phật quá khứ đã chế định tội Pārājika, và các đức Phật vị lai cũng sẽ chế định như vậy. Bởi vì giữa tất cả các đức Phật, không có sự khác biệt về các sự kiện dẫn đến tội Pārājika hay chính tội Pārājika. Chỉ có bốn sự kiện Pārājika này. Chỉ có bốn tội Pārājika này. Không có ít hơn hay nhiều hơn thế. Vì vậy, sau khi khiển trách Dhaniya, Thế Tôn cũng đã dùng mức giá một đồng Pāda để chế định tội Pārājika thứ hai bằng cách nói: "Vị Tỳ-kheo nào lấy vật không được cho với ý định trộm cắp..." (yo pana bhikkhu adinnaṃ theyyasaṅkhātaṃ...).

Sau khi tội Pārājika thứ hai đã được chế định một cách kiên cố theo hình thức cắt đứt căn bản như vậy, một sự việc khác về gói đồ của thợ nhuộm đã phát sinh để dẫn đến việc chế định bổ sung. Để hiển thị sự phát sinh đó, bản văn đã nói: "Và như thế học giới đã được Thế Tôn chế

định cho các Tỳ-kheo" (evañcidaṃ bhagavatā bhikkhūnaṃ sikkhāpadaṃ paññattaṃ hotī). Ý nghĩa và sự liên kết của việc chế định bổ sung này cần được hiểu theo phương thức đã nêu trong phần giải thích về tội Pārājika thứ nhất. Và giống như ở đây, các học giới còn lại sau này cũng vậy. Những gì đã được nói trước đó sẽ được lược bỏ, chúng tôi sẽ chỉ giải thích những phần mới mẻ hơn. Bởi nếu chúng tôi giải thích lại những gì đã được nêu phương thức trước đó, thì khi nào mới kết thúc việc chú giải! Vì vậy, những gì đã nói trước đây cần được ghi nhớ kỹ lưỡng để hiểu ý nghĩa và sự liên kết ở từng nơi tương ứng. Còn bất cứ điều gì mới mẻ chưa rõ nghĩa, chúng tôi sẽ tự mình giải thích tất cả.

Kết thúc phần chú giải về câu chuyện Tôn giả Dhaniya.

#### *4.1.2.2. Ý nghĩa của cụm từ*

"Đi đến nơi thợ nhuộm phơi đồ" (Rajakattharaṇaṃ gantvāti) là đi đến bến của thợ nhuộm; bởi vì nơi ấy là chỗ các thợ nhuộm trải các tấm vải ra, nên được gọi là "nơi thợ nhuộm phơi đồ". Cụm từ "Bọc đồ của thợ nhuộm" (Rajakabhaṇḍikanti) nghĩa là cái bọc của các thợ nhuộm; vào buổi chiều, khi các thợ nhuộm đi vào thành phố, họ kết nhiều tấm vải lại thành từng bọc riêng biệt. Ý nghĩa là lấy trộm, lấy cắp một bọc đồ trong số đó khi họ sơ hở không trông thấy.

Giải thích về Phân tích từ ngữ

* Các cụm từ như "Làng tên là" (Gāmonāmāti) được nêu ra nhằm mục đích trình bày sự phân loại về làng và rừng đã được đề cập trong đoạn "hoặc từ làng hoặc từ rừng". Tại đó, nơi nào chỉ có một chòi lá, một ngôi nhà, chẳng hạn như ở vùng Malayajanapada; thì nơi ấy gọi là làng một chòi lá. Theo phương thức này, các loại làng khác cũng nên được hiểu tương tự. "Phi nhân tên là" (Amanussonāma) chỉ nơi hoàn toàn không có sự hiện diện của con người mà bị các loài Dạ-xoa chiếm hữu; hoặc là nơi con người đã rời đi vì một nguyên nhân nào đó nhưng vẫn có ý định quay trở lại. "Có che chắn tên là" (Parikkhittonāma) chỉ nơi được bao quanh bắt đầu từ tường gạch cho đến thấp nhất là bằng những cành gai. "An trí theo kiểu bò nằm tên là" (Gonisādinivitṭhonāma) chỉ nơi không được thiết lập theo lối quy hoạch đường sá, mà giống như những

con bò nằm rải rác đây đó hai ba con, ở đây cũng thiết lập hai ba ngôi nhà rải rác đây đó như vậy. "Đoàn lữ hành" (Satthoti) chỉ bất kỳ đoàn người đi bộ hoặc đoàn xe vận tải nào. Trong học giới này, cần hiểu rằng ngay cả thị trấn hay thành phố cũng được bao hàm trong thuật ngữ "làng".

Các đoạn bắt đầu bằng "Vùng phụ cận của làng" (Gāmūpacārotiādi) được nêu ra nhằm mục đích trình bày sự phân định về rừng. Cụm từ "Đối với người đứng tại cột trụ cổng làng" (Indakhīle ṭhitassāti) nghĩa là đối với làng nào có hai cột trụ cổng như thành Anurādhapura, thì chỉ về người đứng tại cột trụ phía trong; vì theo phương pháp của các bậc A-tỳ-đàm, cột trụ phía ngoài thuộc về phạm vi rừng. Còn đối với làng nào chỉ có một cột trụ, thì chỉ về người đứng ở giữa các thanh cửa của cổng làng. Ngay cả nơi nào không có cột trụ cổng làng, thì khoảng giữa các thanh cửa của cổng làng cũng được gọi là "cột trụ cổng làng". Vì thế văn bản dạy rằng: "Đối với người đứng ở giữa các thanh cửa của cổng làng". "Của người trung bình" (Majjhimassāti) nghĩa là người có sức lực trung bình, không phải nói về kích thước trung bình; tức là không phải người quá yếu, cũng không phải người quá mạnh; ý nói là người có sức lực vừa phải. "Tầm ném hòn đất" (Leḍḍupātoti) là vị trí rơi của hòn đất được ném bởi những thanh niên muốn thể hiện sức mạnh của mình bằng cách vươn cánh tay ra ném, chứ không phải ném theo kiểu người phụ nữ đuổi quạ bằng cách giơ thẳng tay lên rồi ném hòn đất, hay theo kiểu người ta hắt nước. Tuy nhiên, nếu hòn đất sau khi rơi xuống còn lăn đi nơi khác thì vị trí lăn đó không được tính.

Về cụm từ "tầm ném hòn đất của người trung bình đứng tại vùng phụ cận nhà của một ngôi làng không có che chắn", theo chú giải Kurundī, nơi nước rơi xuống từ mái hiên của người trung bình đứng đó được gọi là "vùng phụ cận nhà" (gharūpacāro). Tầm ném hòn đất của người đứng tại vùng phụ cận nhà đó được gọi là "vùng phụ cận làng" (gāmūpacāro). Trong chú giải Mahāpaccariya cũng nói tương tự như vậy. Tuy nhiên, trong Đại Chú Giải (Mahāaṭṭhakathā), sau khi thiết lập các đề mục: "nhà, vùng phụ cận nhà, làng, vùng phụ cận làng", thì định nghĩa rằng: phạm vi bên trong nơi nước rơi xuống từ mái hiên được gọi là "nhà" (gharaṃ).

Còn nơi người phụ nữ đứng tại cửa đổ nước rửa bát chén, và nơi rơi của cái sàng hay cây chổi do người phụ nữ đứng ở trong nhà ném ra bên ngoài theo cách thông thường, cùng với khoảng không gian phía trước ngôi nhà được bao quanh kết nối giữa hai góc nhà và đặt một cánh cửa gỗ ở giữa để ngăn chặn gia súc xâm nhập, tất cả phạm vi này được gọi là "vùng phụ cận nhà" (gharūpacāro). Phạm vi trong tầm ném hòn đất của người trung bình đứng tại vùng phụ cận nhà đó được gọi là "làng" (gāmo). Phạm vi trong tầm ném hòn đất tiếp theo tính từ đó được gọi là "vùng phụ cận làng" (gāmūpacāro). Đây là tiêu chuẩn trong vấn đề này. Và như ở đây, trong tất cả mọi trường hợp, bất kỳ quan điểm nào của Chú giải hay của Thượng tọa bộ được nêu ra sau cùng thì nên được xem là tiêu chuẩn.

Điều đã được nói trong Đại Chú Giải dường như có vẻ mâu thuẫn với Chánh tạng (Pāḷi). Vì trong Chánh tạng chỉ nói rằng: "tầm ném hòn đất của người trung bình đứng tại vùng phụ cận nhà". Nhưng trong Chú giải lại thu hẹp tầm ném hòn đất đó là làng, rồi sau đó mới nói đến vùng phụ cận làng? Giải rằng: Những gì nói trong Chánh tạng là đúng, nhưng cần phải hiểu rõ ý định ở đây. Và ý định đó chỉ có các bậc Thầy Chú giải mới thấu hiểu. Do đó, giống như cụm từ "đứng tại vùng phụ cận nhà", dù đặc điểm của vùng phụ cận nhà không được nói trong Chánh tạng nhưng vẫn được tiếp nhận theo cách nói của Chú giải. Các phần còn lại cũng nên được tiếp nhận như vậy.

Phương pháp ở đây là: Làng ở đây có hai loại: có che chắn và không có che chắn. Đối với làng có che chắn, thì chính hàng rào che chắn là ranh giới. Vì vậy, không nói riêng về ranh giới của nó, Chánh tạng dạy rằng: "Vùng phụ cận của làng đối với làng có che chắn là tầm ném hòn đất của người trung bình đứng tại cột trụ cổng làng". Nhưng đối với làng không có che chắn, cần phải nói rõ ranh giới làng. Vì thế, để chỉ ra ranh giới làng của nó, văn bản nói rằng: "Tầm ném hòn đất của người trung bình đứng tại vùng phụ cận nhà của làng không có che chắn". Khi ranh giới làng đã được chỉ ra, thì đặc điểm của vùng phụ cận làng có thể hiểu được theo phương pháp đã nói trước đó, nên văn bản không lặp lại cụm từ "tầm ném hòn đất của người trung bình đứng tại đó". Nếu ai nói rằng

tầm ném hòn đất của người đứng tại vùng phụ cận nhà chính là "vùng phụ cận làng", thì sẽ dẫn đến việc vùng phụ cận nhà trở thành làng. Khi đó, sự phân biệt giữa nhà, vùng phụ cận nhà, làng và vùng phụ cận làng sẽ bị lẫn lộn. Sự phân định ở đây cần được hiểu một cách không lẫn lộn trong các trường hợp như đi vào làng phi thời. Vì vậy, cần hiểu về làng và vùng phụ cận làng theo phương pháp đã được đối chiếu giữa Chánh tạng và Chú giải. Ngay cả một ngôi làng trước đây vốn lớn nhưng sau đó các gia đình bị tiêu vong trở nên nhỏ bé, thì ranh giới của nó cũng phải được xác định bằng tầm ném hòn đất từ vùng phụ cận nhà. Còn ranh giới cũ của nó, dù là làng có che chắn hay không có che chắn, đều không còn là tiêu chuẩn nữa.

"Rừng tên là" ngoại trừ làng và vùng phụ cận làng: Cần hiểu rằng ngoại trừ làng và vùng phụ cận làng với các đặc điểm như đã nói, phần còn lại trong học giới lấy của không cho này được gọi là "rừng". Tuy nhiên, trong bộ Pháp Tụ (Abhidhamma) có chép: "Rừng nghĩa là tất cả những gì nằm bên ngoài cột trụ cổng làng". Trong học giới về trú xứ rừng (Āraññakasikkhāpada) lại chép: "Trú xứ rừng là trú xứ cách ít nhất năm trăm cung thân". Điều đó cần được hiểu là khoảng cách năm trăm cung thân tính từ cột trụ cổng làng theo thước đo cung của các vị thầy. Như vậy, khi đức Thế Tôn phân tích ý nghĩa của đoạn "hoặc từ làng hoặc từ rừng", Ngài đã chỉ ra năm phần gồm: "nhà, vùng phụ cận nhà, làng, vùng phụ cận làng, rừng" nhằm mục đích ngăn chặn sự ngụy biện của các Tỳ-kheo ác tri thức. Do đó, cần hiểu rằng bất kể là ở trong nhà, vùng phụ cận nhà, trong làng, vùng phụ cận làng hay ở trong rừng, hễ lấy trộm tài sản có chủ sở hữu từ giá trị một đồng pāda trở lên thì đều phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika).

Giờ đây, để chỉ rõ ý nghĩa của các đoạn như "lấy vật không được cho với ý định trộm cắp", văn bản bắt đầu bằng "Vật không được cho tên là". Trong đó, "vật không được cho" trong học giới tăm xỉa răng dùng để chỉ vật hợp đạo, có thể nuốt vào được, dù thuộc sở hữu của mình nhưng chưa được thọ nhận. Nhưng ở đây, nó chỉ bất kỳ tài sản nào thuộc quyền sở hữu của người khác, có chủ nhân, mà tài sản đó chưa được các chủ nhân ấy cho bằng thân hoặc bằng lời, nên gọi là "không được

cho". Vật chưa được dời khỏi tầm tay hoặc chưa rời khỏi vị trí cũ của nó, gọi là "chưa được dời đi". Vật dù đang ở vị trí cũ nhưng chưa được từ bỏ vì không còn luyến tiếc, gọi là "chưa từ bỏ". Vật được gìn giữ bằng cách thiết lập sự canh phòng, gọi là "được gìn giữ". Vật được cất giấu trong hòm xiểng, gọi là "được cất giữ". Vật được chấp ngã vì lòng tham ái nghĩ rằng "cái này là của tôi", gọi là "được chấp hữu". Do sự không từ bỏ, sự canh phòng và sự cất giữ ấy, vật đó được người khác tức là các chủ nhân sở hữu, gọi là "thuộc sở hữu của người khác". Đó gọi là vật không được cho.

Trong cụm từ "với ý định trộm cắp" (theyyasaṅkhātanti), "theno" là kẻ trộm, trạng thái của kẻ trộm gọi là "theyyaṃ" (sự trộm cắp); đây là danh từ chỉ cho tâm chiếm đoạt. Cụm từ "saṅkhā" và "saṅkhāta" về ý nghĩa là một; đây là danh từ chỉ cho một phần, một loại, giống như trong đoạn "do nhân là tưởng mà có các pháp hý luận" (saññānidānā hi papañcasaṅkhā). "Theyyasaṅkhātaṃ" nghĩa là cái được tính là trộm cắp, ý nghĩa là một phần của tâm được gọi là tâm trộm cắp. Từ này mang nghĩa công cụ (biến cách thứ ba), nên về ý nghĩa cần được hiểu là "bằng ý định trộm cắp". Vì người nào lấy vật với ý định trộm cắp thì người đó có tâm trộm cắp, nên để trình bày ý nghĩa mà không bám vào mặt chữ, phần phân tích từ ngữ đã nêu rằng "tâm trộm cắp là tâm chiếm đoạt".

Trong các từ "lấy đi, mang đi, trộm đi, làm thay đổi oai nghi, dời khỏi vị trí, làm quá hạn định", cần hiểu rằng: từ thứ nhất nói về sự cưỡng đoạt; từ thứ hai nói về trường hợp người đang đi mang theo tài sản của người khác; từ thứ ba nói về trường hợp vật được ký gửi; từ thứ tư nói về trường hợp vật có thức tính (chúng sinh); từ thứ năm nói về trường hợp vật đặt trên đất; từ thứ sáu nói về trường hợp định ước hoặc trường hợp trốn thuế. Sự áp dụng ở đây có thể theo một loại vật hoặc nhiều loại vật. Theo một loại vật thì áp dụng cho vật có thức tính; theo nhiều loại vật thì áp dụng cho vật có thức tính, vật vô thức tính hoặc hỗn hợp cả hai.

Trong đó, theo trường hợp nhiều loại vật cần được hiểu như sau: "Lấy đi" nghĩa là cưỡng chiếm vườn tược, phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Làm cho chủ nhân nảy sinh sự nghi ngờ, phạm Trọng tội (Thullaccaya). Chủ

nhân từ bỏ ý định đòi lại vì nghĩ rằng "nó không còn là của mình nữa", phạm tội Bất cộng trụ.

"Mang đi" nghĩa là người đang mang tài sản của người khác trên đầu, với tâm trộm cắp mà chạm vào vật, phạm tội Tác ác. Làm cho vật rung động, phạm Trọng tội. Hạ vật xuống khỏi vai (để lấy), phạm tội Bất cộng trụ.

"Trộm đi" nghĩa là đối với vật ký gửi, khi bị yêu cầu "hãy trả lại vật cho tôi", kẻ đó nói "tôi không có lấy", phạm tội Tác ác. Làm cho chủ nhân nảy sinh sự nghi ngờ, phạm Trọng tội. Chủ nhân từ bỏ ý định đòi lại vì nghĩ rằng "người này sẽ không trả cho mình", phạm tội Bất cộng trụ.

"Làm thay đổi oai nghi" nghĩa là với ý định "ta sẽ dẫn kẻ nô lệ cùng tài sản này đi", khi bước bước chân thứ nhất, phạm Trọng tội. Khi bước bước chân thứ hai, phạm tội Bất cộng trụ.

"Dời khỏi vị trí" nghĩa là với tâm trộm cắp chạm vào vật đặt trên đất, phạm tội Tác ác. Làm cho vật rung động, phạm Trọng tội. Làm cho vật rời khỏi vị trí, phạm tội Bất cộng trụ.

"Làm quá hạn định" nghĩa là bước chân thứ nhất vượt qua khỏi vị trí đã định ước, phạm Trọng tội. Bước chân thứ hai vượt qua, phạm tội Bất cộng trụ. Hoặc là bước chân thứ nhất vượt qua trạm thu thuế, phạm Trọng tội. Bước chân thứ hai vượt qua, phạm tội Bất cộng trụ. Đây là sự áp dụng theo trường hợp nhiều loại vật.

Còn theo trường hợp một loại vật, nghĩa là đối với một kẻ nô lệ hoặc một con vật có chủ, theo phương pháp đã nói như cưỡng đoạt, mang đi, trộm đi, làm thay đổi oai nghi, dời khỏi vị trí hoặc vượt qua ranh giới định ước; đây là sự áp dụng theo trường hợp một loại vật.

#### *4.1.2.3. Thảo luận về hai mươi lăm hình thức trộm cắp*

Hơn nữa, khi giải thích sáu từ này, bằng cách tổng hợp năm nhóm năm, hai mươi lăm hình thức trộm cắp cần được hiển thị. Bởi vì đối với người giải thích theo cách này, điều khoản về tội Bất cộng trụ do lấy của không

cho này được giải thích một cách khéo léo. Tại điểm này, tất cả các bản Chú giải đều rối rắm, hỗn loạn và có những phán quyết khó hiểu. Thật vậy, trong tất cả các bản Chú giải, bất cứ điều gì liên quan đến các chi ngành của việc trộm cắp đã được nêu trong Thánh điển theo phương cách như: "Do năm cách, người lấy của không cho phạm tội Bất cộng trụ, và vật đó phải thuộc sở hữu của người khác", vân vân; sau khi nắm lấy các chi đó, ở một vài chỗ chỉ có một nhóm năm được hiển thị, ở một vài chỗ khác lại hiển thị hai nhóm năm cùng với những từ như "do sáu cách". Và những nhóm năm này vốn không phải như vậy. Bởi vì ở đâu mà việc trộm cắp được thành tựu bởi từng từ một, thì đó được gọi là nhóm năm. Tuy nhiên, ở đây chỉ có một hình thức trộm cắp duy nhất thông qua tất cả các từ. Và đối với những nhóm năm được hiển thị vốn thực sự có mặt ở đó, ý nghĩa của tất cả chúng cũng không được làm sáng tỏ. Như vậy, tại điểm này, tất cả các bản Chú giải đều rối rắm, hỗn loạn và có những phán quyết khó hiểu. Do đó, hai mươi lăm hình thức trộm cắp này được hiển thị bằng cách tổng hợp năm nhóm năm cần phải được ghi nhớ kỹ lưỡng.

Tên của năm nhóm năm là: nhóm năm về các loại vật dụng khác nhau, nhóm năm về một loại vật dụng, nhóm năm về tự tay lấy, nhóm năm về nỗ lực trước đó, và nhóm năm về việc trộm cắp bằng cách đánh tráo. Trong đó, nhóm năm về các loại vật dụng khác nhau và nhóm năm về một loại vật dụng có được do năng lực của các từ: "lấy đi, mang đi, dời đi, làm thay đổi oai nghi, dịch chuyển khỏi vị trí". Chúng cần được hiểu theo phương cách đã được kết hợp và hiển thị trước đây. Còn từ thứ sáu là "vượt quá sự quy ước", từ đó dùng chung cho việc trộm cắp bằng sự giả định và việc trộm cắp bằng cách từ bỏ. Do đó, từ ấy cần được kết hợp theo năng lực của từ có mặt trong nhóm năm thứ ba và thứ năm. Nhóm năm về các loại vật dụng khác nhau và nhóm năm về một loại vật dụng đã được nói xong.

Thế nào là nhóm năm về tự tay lấy? Có năm hình thức trộm cắp: tự tay lấy, ra lệnh lấy, từ bỏ vật, thực hiện mục đích, và đặt gánh nặng xuống. Trong đó, tự tay lấy nghĩa là tự tay mình trộm vật dụng của người khác. Ra lệnh lấy nghĩa là ra lệnh cho người khác rằng: "Hãy trộm vật dụng

của người này". Từ bỏ vật nghĩa là đứng ở nơi thu thuế bên trong rồi ném vật ra ngoài nơi thu thuế, phạm tội Bất cộng trụ; và cùng với điều này, việc kết hợp từ "vượt quá sự quy ước" cũng có được. Thực hiện mục đích nghĩa là ra lệnh rằng: "Vào lúc nào ngươi có thể, khi ấy hãy trộm vật dụng tên là như vậy". Trong trường hợp đó, nếu người khác không gặp trở ngại mà trộm vật ấy, thì người ra lệnh phạm tội Bất cộng trụ ngay tại thời điểm ra lệnh, còn người trộm thì phạm vào lúc đã trộm xong. Đây là thực hiện mục đích. Còn đặt gánh nặng xuống cần được hiểu theo phương diện vật dụng được gửi gắm. Đây là nhóm năm về tự tay lấy.

Thế nào là nhóm năm về nỗ lực trước đó? Lại có năm hình thức trộm cắp khác: nỗ lực trước đó, nỗ lực đồng thời, trộm cắp do cùng bàn bạc, thực hiện theo quy ước, và thực hiện theo dấu hiệu. Trong đó, nỗ lực trước đó cần được hiểu theo phương diện ra lệnh. Nỗ lực đồng thời theo phương diện làm dịch chuyển khỏi vị trí. Còn ba loại khác cần được hiểu theo phương cách đã đến trong Thánh điển. Đây là nhóm năm về nỗ lực trước đó.

Thế nào là nhóm năm về việc trộm cắp bằng cách đánh tráo? Lại có năm hình thức trộm cắp khác: trộm cắp bằng cách đánh tráo, trộm cắp bằng cách cưỡng đoạt, trộm cắp bằng sự giả định, trộm cắp bằng cách che giấu, và trộm cắp bằng thẻ thăm. Cả năm loại đó chúng tôi sẽ giải thích trong sự việc di chuyển thẻ thăm như sau: "Có Tỳ-kheo nọ, khi y của Tăng đoàn đang được phân chia, với tâm trộm cắp đã di chuyển thẻ thăm rồi lấy y". Đây là nhóm năm về việc trộm cắp bằng cách đánh tráo. Như vậy, bằng cách tổng hợp năm nhóm năm này, hai mươi lăm hình thức trộm cắp này cần được hiểu rõ.

Lại nữa, trong năm nhóm năm này, một vị trì luật thiện xảo khi chưa vội vàng phán quyết về sự việc đã xảy ra, cần phải xem xét năm phương diện. Các bậc tiền bối đã nói liên quan đến điều này rằng:

"Vật, thời gian và địa điểm, giá trị, sự sử dụng là thứ năm;

Sau khi cân nhắc năm phương diện này, bậc trí giả nên nắm giữ ý

nghĩa."

Trong đó, vật nghĩa là vật dụng; bởi vì khi người trộm nói rằng: "Vật tên này đã được tôi trộm", thì ngay cả như vậy, vị trì luật cũng không nên quy tội ngay mà phải xem xét vật dụng đó có chủ hay không có chủ. Ngay cả khi có chủ, cần xem xét tình trạng các chủ nhân còn luyến tiếc hay đã hết luyến tiếc. Nếu vật bị trộm vào lúc họ còn luyến tiếc, thì phải định giá vật dụng đó rồi mới kết tội. Nếu vào lúc họ đã hết luyến tiếc, thì không nên bắt tội Bất cộng trụ. Tuy nhiên, khi các chủ nhân đòi lại vật dụng, thì vật dụng ấy phải được trả lại. Đây là cách thức đúng đắn ở điểm này.

Để làm sáng tỏ ý nghĩa này, đây là câu chuyện: Tương truyền vào thời vua Bhātiya, trong dịp cúng dường Đại Bảo Tháp, có một vị Tỳ-kheo từ phương nam đi đến sân Bảo Tháp, vai khoác một tấm y nhuộm màu vàng sẫm dài bảy hắc tay; ngay lúc đó, đức vua cũng đến để lễ bái Bảo Tháp. Tại nơi đó, khi việc dẹp đường đang diễn ra, đã có sự chen lấn của đám đông. Khi ấy, vị Tỳ-kheo đó bị đám đông chèn ép, không thấy tấm y rơi khỏi vai nên đã đi ra khỏi đó; sau khi ra ngoài không thấy tấm y, vị ấy nghĩ rằng: "Trong đám đông như thế này thì ai sẽ nhận được tấm y, giờ nó không còn là của mình nữa", rồi từ bỏ ý định sở hữu và đi mất. Sau đó, một vị Tỳ-kheo khác đi đến, thấy tấm y ấy đã lấy với tâm trộm cắp, nhưng rồi lại hối hận và nghĩ rằng: "Nay ta không còn là Sa-môn nữa, ta sẽ hoàn tục"; dẫu tâm ấy khởi lên, vị ấy vẫn nghĩ: "Ta sẽ hỏi vị trì luật rồi mới biết".

Vào thời gian đó, Trưởng lão Cūḷasumana, vị bậc thầy trì luật đứng đầu, thông suốt tất cả giáo pháp, đang trú ngụ tại Mahāvihāra. Vị Tỳ-kheo đó đi đến gặp Trưởng lão, đảnh lễ, xin phép rồi hỏi về sự hối tiếc của mình. Trưởng lão biết được việc vị ấy lấy tấm y sau khi đám đông đã giải tán nên nghĩ rằng: "Ở đây vẫn còn cơ hội", rồi nói: "Nếu con có thể dẫn vị Tỳ-kheo chủ nhân tấm y đến đây, thì có thể cứu xét cho con được". Vị ấy hỏi: "Bạch Ngài, làm sao con thấy được vị đó?". Ngài đáp: "Hãy đi khắp nơi mà tìm". Vị ấy đã tìm khắp năm tu viện lớn nhưng không thấy. Sau đó Trưởng lão hỏi: "Các Tỳ-kheo thường đi đến từ phương nào?". Đáp: "Bạch Ngài, từ phương nam". Ngài bảo: "Vậy thì hãy đo chiều dài

và chiều rộng của tấm y rồi cất đi. Sau đó hãy đi tìm theo dãy các tu viện ở phương nam rồi dẫn vị Tỳ-kheo đó về đây". Vị ấy làm theo như vậy, thấy vị Tỳ-kheo đó và dẫn đến trước mặt Trưởng lão. Trưởng lão hỏi: "Đây là tấm y của ông phải không?". Đáp: "Thưa vâng, bạch Ngài". Hỏi: "Ông đã đánh rơi nó ở đâu?". Vị ấy kể lại tất cả. Trưởng lão sau khi nghe về việc vị ấy đã từ bỏ ý định sở hữu, liền hỏi người kia: "Con đã thấy và lấy vật này ở đâu?". Người kia cũng trình báo tất cả. Sau đó Trưởng lão nói với người ấy: "Nếu con đã lấy với tâm thanh tịnh, thì con đã không phạm tội. Nhưng vì đã lấy với tâm trộm cắp, nên con phạm tội Tác ác. Hãy sám hối tội đó để trở nên không còn tội. Và hãy xem tấm y này là vật sở hữu của mình rồi trao lại cho chính vị Tỳ-kheo này". Vị Tỳ-kheo đó như được rưới nước cam lồ, đạt được sự an lạc tột cùng. Như vậy, sự việc cần phải được xem xét.

Thời gian nghĩa là thời điểm trộm cắp. Bởi vì chính vật dụng đó có khi rẻ tiền, có khi đắt giá. Do đó, vào thời điểm vật dụng bị trộm, giá trị của nó vào đúng lúc đó là bao nhiêu, thì phải dựa trên giá trị đó để kết tội. Như vậy, thời gian cần được xem xét.

Địa điểm nghĩa là nơi chốn trộm cắp. Bởi vì vật dụng đó bị trộm ở nơi nào, giá trị của nó tại chính nơi đó là bao nhiêu, thì phải dựa trên giá trị đó để kết tội. Vì ở nơi sản xuất, vật dụng thường rẻ, nhưng ở nơi khác lại đắt giá.

Để làm sáng tỏ ý nghĩa này, đây là câu chuyện: Tương truyền ở vùng giữa biển, một vị Tỳ-kheo có được một quả dừa hình dáng đẹp, đã đặt lên bàn xoay làm thành một cái gáo uống nước xinh xắn như một cái bát bằng vỏ ốc, rồi để lại đó và đi đến Cetiyagiri. Sau đó, một vị Tỳ-kheo khác đi đến vùng giữa biển, cư ngụ tại tu viện đó, thấy cái gáo ấy đã lấy với tâm trộm cắp rồi cũng đi đến Cetiyagiri. Trong khi vị ấy đang dùng cái gáo đó uống cháo, vị Tỳ-kheo chủ nhân cái gáo trông thấy liền hỏi: "Ông có được vật này từ đâu?". Đáp: "Tôi mang nó đến từ giữa biển". Vị kia nói: "Đây không phải vật của ông, ông đã lấy trộm nó", rồi kéo vị ấy đến giữa Tăng đoàn. Ở đó không tìm được phán quyết nên họ đã đi đến Mahāvihāra. Tại đó, sau khi cho đánh trống tập họp gần Đại Bảo Tháp, họ bắt đầu việc phán quyết. Các vị Trưởng lão trì luật đã xác định đó là

hành vi trộm cắp.

Trong buổi họp đó, có Trưởng lão Ābhidhammika Godatta là người thiện xảo về Luật. Ngài nói thế này: "Người này đã trộm cái gáo này ở đâu?". Đáp: "Trộm ở giữa biển". Hỏi: "Ở đó vật này giá bao nhiêu?". Đáp: "Không đáng giá gì cả. Vì ở đó người ta đập dừa ăn cơm dừa rồi vứt bỏ vỏ dừa, hoặc chỉ dùng làm củi". Hỏi: "Công thợ của vị Tỳ-kheo này ở đó đáng giá bao nhiêu?". Đáp: "Một māsaka hoặc chưa đến một māsaka". Hỏi: "Có nơi nào đức Chánh Biến Tri quy định tội Bất cộng trụ đối với một māsaka hoặc chưa đến một māsaka chăng?". Khi điều này được nói ra, một tiếng hô "Lành thay! Lành thay! Thật là lời nói khéo, phán quyết khéo" vang lên đồng loạt. Vào thời gian đó, vua Bhātiya khi đi ra khỏi thành để lễ bái Bảo Tháp, nghe thấy âm thanh ấy liền hỏi: "Chuyện gì vậy?". Sau khi nghe toàn bộ sự việc theo trình tự, vua đã cho đánh trống trong thành thông báo rằng: "Khi trẫm còn tại vị, phán quyết về vụ việc của các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni và cư sĩ đã được Trưởng lão Ābhidhammika Godatta phán quyết thật khéo léo; ai không tuân theo phán quyết đó, trẫm sẽ dùng vương quyền để chế tài". Như vậy, địa điểm cần được xem xét.

Giá trị nghĩa là giá trị của vật dụng. Bởi vì giá trị của một vật dụng mới sẽ bị giảm sút sau đó; ví như một cái bát mới rửa đáng giá tám hoặc mười đồng, nhưng sau đó khi bị nứt, thủng hoặc bị trầy xước thì nó trở nên ít giá trị hơn; do đó không phải lúc nào cũng dựa vào giá trị nguyên bản của vật dụng để kết tội. Như vậy, giá trị cần được xem xét.

Sự sử dụng nghĩa là việc sử dụng vật dụng. Bởi vì do sự sử dụng mà giá trị của các vật dụng như dao bào, vân vân bị giảm sút. Do đó cần phải kiểm tra như sau, nếu ai đó trộm của người khác một con dao bào đáng giá một pāda, thì ở đó cần hỏi chủ nhân con dao rằng: "Ông đã mua con dao này với giá bao nhiêu?". Đáp: "Bạch Ngài, một pāda". Hỏi: "Ông mua về rồi để đó, hay ông đã sử dụng nó rồi?". Nếu người đó nói: "Tôi đã dùng nó một ngày để cắt tăm xỉa răng, hoặc vỏ cây nhuộm, hoặc củi nấu bát, và đã mài sắc nó". Khi đó, phải biết rằng giá trị cũ của nó đã mất. Và giống như đối với con dao bào, đối với lọ thuốc mắt, que bôi thuốc mắt, chìa khóa, hay bằng rơm, cám, bột gạch, chỉ cần qua một lần

cọ xát hay lau rửa thì giá trị cũng giảm đi. Đối với vòng thiếc, chỉ cần qua việc chạm khắc hình rồng hoặc chỉ cần lau chùi; đối với y tắm mưa, chỉ cần qua một lần mặc hoặc quấn, hoặc chỉ cần đặt trên vai hay trên đầu với ý định sử dụng; đối với gạo vân vân, chỉ cần qua việc sàng sảy hoặc từ đó lấy ra một hay hai hạt; cho đến việc chỉ cần nhặt bỏ một viên đá hay sỏi; đối với mật, dầu vân vân, chỉ cần qua việc đổ sang bình khác; cho đến việc từ đó nhặt bỏ một con ruồi hay con kiến; đối với cục đường, chỉ cần dùng móng tay châm vào lấy một chút xíu để biết vị ngọt, thì giá trị cũng bị giảm sút. Do đó, đối với bất kỳ vật gì đáng giá một pāda mà theo phương cách đã nêu, do sự sử dụng của các chủ nhân mà giá trị bị giảm xuống, thì vị Tỳ-kheo trộm vật ấy không nên bị bắt tội Bất cộng trụ. Như vậy, sự sử dụng cần được xem xét. Như vậy, sau khi cân nhắc năm phương diện này, bậc trí giả nên nắm giữ ý nghĩa, để xác định tội hay không tội, tội nặng hay tội nhẹ vào đúng vị trí của nó.

Phần “lấy đi… cho đến… vượt quá sự quy ước” kết thúc.

Đây là sự phân tích các từ ngữ này.

Giờ đây, khi phân biệt đoạn văn bắt đầu bằng cụm từ "yathārūpe adinnādāne" (trong loại trộm cắp như thế nào), đoạn văn bắt đầu bằng "yathārūpaṃ nāma" (gọi là loại như thế nào) đã được thuyết giảng. Trong đó, "yathārūpaṃ" nghĩa là thuộc loại đó, tính chất đó. Nhưng vì việc trộm cắp ấy bắt đầu tính từ một đơn vị pāda (một phần tư đồng tiền), nên văn bản nói rằng: "một pāda, hoặc vật đáng giá một pāda, hoặc quá một pāda". Ở đây, bằng từ "pāda", tác giả chỉ rõ vật phi pháp tương đương một phần tư đồng kahāpaṇa. Bằng cụm từ "vật đáng giá một pāda", tác giả chỉ rõ vật hợp pháp có giá trị bằng một pāda. Bằng cụm từ "quá một pāda", tác giả chỉ rõ cả hai trường hợp. Đến đây, vật đủ điều kiện để phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ) thứ hai đã được chỉ rõ bằng mọi phương diện.

"Bậc vương giả trên mặt đất" là vị vua của toàn thể địa cầu, một vị

Chuyển luân thánh vương ở một châu như vua Asoka, hoặc bất kỳ vị vua nào khác trị vì một châu như vua ở xứ Sīhaḷa (Tích Lan). "Vua một phương" là vị chúa tể cai quản một phần của một châu, giống như các vua Bimbisāra, Pasenadi và những vị khác. "Vua chư hầu" là những vị hưởng dụng từng vùng lãnh thổ nhỏ ngay cả trong một phương của châu. "Vua trung gian" là những vị chủ của vài ngôi làng nằm giữa địa phận của hai vị vua. "Bậc phân xử" là những người xét xử đúng sai theo pháp, họ ngồi tại pháp đình và ban lệnh trừng phạt kẻ trộm như chặt tay chân tùy theo tội trạng. Tuy nhiên, nếu những vị đại thần có chức tước hoặc các hoàng tử phạm tội, họ sẽ trình báo lên đức vua chứ không tự mình xét xử những tội nặng. "Đại thần" là những vị quan lớn có chức tước; họ cũng ngồi tại các làng hoặc thị trấn đây đó để thi hành vương sự. Cụm từ "hoặc những người nào khác" chỉ cho những người khác dựa vào hoàng tộc hoặc dựa vào quyền lực của chính mình mà ban lệnh trừng phạt, tất cả những người đó trong ý nghĩa này đều được gọi là "các đức vua".

"Sẽ giết" nghĩa là sẽ đánh đập và chặt đứt. "Sẽ trục xuất" nghĩa là sẽ đuổi đi. "Ngươi là kẻ trộm" và những lời tương tự, họ nói ra để nhục mạ; vì thế văn bản nói rằng: "đó là lời nhục mạ". "Liên quan đến người trước" nghĩa là liên quan đến người đã thực hiện hành vi dâm dục mà phạm tội Pārājika. Phần còn lại đã rõ ràng vì đã được giải thích theo phương pháp trước đó và vì ý nghĩa của các từ ngữ đã hiển hiển.

* Sau khi phân tích học giới đã được nêu lên theo thứ tự từng từ như vậy, giờ đây, bằng sáu từ bắt đầu với cụm từ "yaṃ taṃ ādiyeyya" (vật gì người ấy lấy), tác giả đã trình bày tóm tắt hành vi lấy; và cũng một cách tóm tắt, bằng cụm từ "một pāda, hoặc vật đáng giá một pāda, hoặc quá một pāda", tác giả đã trình bày vật được lấy. Để chỉ rõ vật đó nằm ở đâu, hành vi lấy diễn tiến như thế nào, nhằm ngăn chặn kẽ hở cho các Tỳ-kheo ác trong tương lai, tác giả đã lập bảng liệt kê theo phương pháp bắt đầu bằng "vật ở dưới đất, vật ở trên cạn", rồi thuyết giảng sự phân tích vật đó theo phương pháp "vật ở dưới đất là vật được đặt để trong lòng đất".

Phần thuyết giảng về hai mươi lăm hình thức lấy trộm đã hoàn thành.

#### *4.1.2.4. Chú giải về vật ở dưới đất*

* Tại đây, đây là sự phân tích cùng với việc giải thích các từ chưa rõ ràng. "Được chôn" nghĩa là sau khi đào đất thì đặt vào. "Được che giấu" nghĩa là được che đậy bằng bùn, gạch hoặc các thứ khác. "Vật ở dưới đất... cho đến... hoặc đi đến, phạm tội Tác ác": nghĩa là vì vật được đặt ở dưới đất bằng cách chôn hoặc che giấu như thế, vị Tỳ-kheo nào biết được bằng phương kế nào đó, khởi tâm trộm cắp với ý định "ta sẽ lấy nó" rồi đứng dậy đi vào ban đêm, dù chưa đến chỗ có vật đó, vị ấy vẫn phạm tội Tác ác (Dukkaṭa) trong mọi cử động của thân và khẩu. Như thế nào? Khi vị ấy đứng dậy với mục đích đi lấy vật đó, mỗi khi vị ấy vận động các chi thể, mỗi cử động đều phạm tội Tác ác. Vị ấy chỉnh đốn y nội, y ngoại, mỗi lần đưa tay cử động đều phạm tội Tác ác. Với ý nghĩ "kho báu lớn, một mình không thể lấy được, ta sẽ tìm người thứ hai", vị ấy muốn đi đến chỗ một người bạn đồng hành và mở cửa, mỗi bước chân và mỗi lần đưa tay mở cửa đều phạm tội Tác ác. Nhưng trong việc đóng cửa hoặc những hành động khác không trợ giúp cho việc đi thì không phạm tội. Khi đi đến chỗ người kia đang nằm, vị ấy gọi tên người đó, trình bày sự việc rồi nói: "Hãy đến đây, chúng ta cùng đi", mỗi lời nói đều phạm tội Tác ác. Người kia nghe lời mà đứng dậy, người kia cũng phạm tội Tác ác. Người kia đứng dậy muốn đi đến chỗ vị này, chỉnh đốn y nội y ngoại, mở cửa đi đến gần, trong mọi lần đưa tay và bước chân đều phạm tội Tác ác. Vị này hỏi người kia: "Người này và người kia ở đâu, hãy gọi người này và người kia", mỗi lời nói đều phạm tội Tác ác. Khi tất cả đã tập hợp lại, vị ấy nói: "Tôi đã tìm thấy kho báu như thế này tại địa điểm như thế kia, chúng ta hãy đi lấy nó rồi làm các việc phước thiện và sống an lạc", mỗi lời nói đều phạm tội Tác ác.

Có được bạn đồng hành như thế, vị ấy đi tìm cuốc. Nếu vị ấy có sẵn cuốc của mình, khi đi lấy, khi cầm lấy và khi mang đi, trong mọi cử động tay và bước chân đều phạm tội Tác ác. Nếu không có, vị ấy đi đến chỗ vị Tỳ-kheo khác hoặc người cư sĩ để xin; khi xin, nếu không nói dối mà nói rằng: "Hãy cho tôi mượn cuốc, tôi cần dùng cuốc, có việc cần làm, làm xong tôi sẽ trả lại", thì mỗi lời nói đều phạm tội Tác ác. Nếu nói dối rằng: "Có mương nước cần khơi thông, có việc đất đai cần làm trong tu viện", thì mỗi lời nói dối đều phạm tội Ưng đối trị (Pācittiya). Tuy nhiên, trong

Đại Chú giải (Mahā-aṭṭhakatha), dù nói thật hay nói dối đều ghi là phạm tội Tác ác, điều này cần được hiểu là do sơ suất khi chép. Vì trong giai đoạn chuẩn bị của hành vi trộm cắp, không có tội Tác ác nào nằm ở vị trí của tội Ưng đối trị cả. Nếu cái cuốc không có cán, vị ấy mài dao hoặc rìu với ý định "ta sẽ làm cái cán", rồi đi vì mục đích đó, đi đến chặt cây khô, đẽo gọt, đóng vào, trong mọi cử động tay và bước chân đều phạm tội Tác ác. Nếu chặt cây tươi, phạm tội Ưng đối trị. Sau đó, trong mọi sự nỗ lực tiếp theo đều phạm tội Tác ác. Trong Bản Chú giải Tóm tắt (Saṅkhepa-aṭṭhakatha) và bản Mahāpaccariya, việc đi tìm dao, rìu để chặt các loại cây, dây leo mọc tại chỗ đó cũng được ghi là phạm tội Tác ác. Nếu họ nghĩ rằng: "Mượn dao, rìu, cuốc sẽ bị nghi ngờ, chúng ta hãy tự đúc lấy từ quặng", rồi đi vào rừng đào đất tìm quặng, nếu đào đất không được phép (đất tươi), bản Mahāpaccariya nói rằng họ phạm các tội Ưng đối trị cùng với các tội Tác ác. Và như ở đây, trong mọi trường hợp thuộc phạm vi tội Ưng đối trị, họ không thoát khỏi các tội Tác ác. Nếu đào đất được phép (đất đã đào rồi hoặc đất khô), họ chỉ phạm các tội Tác ác. Sau khi lấy được quặng, trong mọi hoạt động và nỗ lực tiếp theo đều phạm tội Tác ác.

Trong việc đi tìm giỏ cũng vậy, trong các cử động tay và bước chân đều phạm tội Tác ác như đã nêu. Nói dối phạm tội Ưng đối trị. Chặt dây leo vì muốn làm giỏ phạm tội Ưng đối trị; tất cả cần được hiểu theo phương pháp đã nêu trước. Cụm từ "hoặc đi đến, phạm tội Tác ác" nghĩa là khi đã chuẩn bị xong bạn đồng hành, cuốc và giỏ rồi đi đến chỗ kho báu, mỗi bước chân đều phạm tội Tác ác. Nhưng nếu trong khi đi, vị ấy khởi tâm thiện rằng: "Khi có được kho báu này, ta sẽ làm việc cúng dường Phật, cúng dường Pháp hoặc dâng vật thực đến Tăng đoàn", thì khi đi với tâm thiện như thế không phạm tội. Tại sao? Vì văn bản đã nêu rõ: "Với tâm trộm cắp, tìm người thứ hai... cho đến... hoặc đi đến, phạm tội Tác ác". Và như ở đây, trong mọi trường hợp, người không có tâm trộm cắp thì không phạm tội. Nếu rời khỏi đường mòn, tự tạo ra con đường để đi đến chỗ kho báu mà chặt phá cây cỏ tươi, phạm tội Ưng đối trị. Chặt cây khô, phạm tội Tác ác.

"Mọc tại chỗ đó" nghĩa là cây cỏ mọc phía trên cái chum đã được chôn

từ lâu. "Cây hoặc dây leo" nghĩa là không chỉ có cây và dây leo, mà bất cứ thứ gì xanh tươi hoặc khô héo như cỏ, cây, dây leo, khi chặt chúng thì vì là hành động cùng nỗ lực với việc trộm cắp nên đều phạm tội Tác ác.

Tại đây, có tám loại tội Tác ác đã được các vị Trưởng lão tổng hợp và trình bày là: tội Tác ác do nỗ lực chuẩn bị (pubbapayoga-dukkaṭa), tội Tác ác do nỗ lực cùng lúc (sahapayoga-dukkaṭa), tội Tác ác do đụng chạm (anāmāsa-dukkaṭa), tội Tác ác do hành vi sai quấy (durupaciṇṇa-dukkaṭa), tội Tác ác do vi phạm luật chế (vinaya-dukkaṭa), tội Tác ác do đã biết (ñāta-dukkaṭa), tội Tác ác do tuyên cáo (ñatti-dukkaṭa), và tội Tác ác do hứa hẹn (paṭissava-dukkaṭa). Trong đó, câu "Với tâm trộm cắp, tìm người thứ hai hoặc tìm cuốc hoặc tìm giỏ, hoặc đi đến, phạm tội Tác ác" được gọi là tội Tác ác do nỗ lực chuẩn bị. Ở đây, trường hợp nào đáng tội Tác ác thì là Tác ác, trường hợp nào đáng tội Ưng đối trị thì là Ưng đối trị. Câu "Chặt cây hoặc dây leo mọc tại chỗ đó, phạm tội Tác ác" được gọi là tội Tác ác do nỗ lực cùng lúc. Ở đây, dù là vật đáng tội Ưng đối trị hay vật đáng tội Tác ác thì đều chỉ tính là tội Tác ác. Tại sao? Vì đó là nỗ lực cùng lúc với hành vi trộm cắp. Việc đụng chạm vào mười loại châu báu, bảy loại ngũ cốc và tất cả các loại khí giới mà bị gọi là phạm tội Tác ác, đó là tội Tác ác do đụng chạm. Việc đụng chạm vào các loại quả mọc tại chỗ như chuối, dừa mà bị gọi là phạm tội Tác ác, đó là tội Tác ác do hành vi sai quấy. Việc một vị Tỳ-kheo đi khất thực, khi bụi rơi vào bát mà không lấy ra hoặc không rửa bát mà đã nhận vật thực, bị gọi là phạm tội Tác ác, đó là tội Tác ác do vi phạm luật chế. Câu "Nghe mà không nói, phạm tội Tác ác" là tội Tác ác do đã biết. Trong mười một trường hợp khiển trách, hành vi "phạm tội Tác ác khi tuyên cáo" được gọi là tội Tác ác do tuyên cáo. Câu "Này các Tỳ-kheo, đối với vị Tỳ-kheo đó, lời hứa trước không hiện rõ và phạm tội Tác ác do lời hứa" được gọi là tội Tác ác do hứa hẹn. Nhưng trường hợp đang xét này là tội Tác ác do nỗ lực cùng lúc. Vì vậy đã nói: "Bất cứ thứ gì xanh tươi hoặc khô héo như cỏ, cây, dây leo, khi chặt chúng thì vì là hành động cùng nỗ lực nên đều phạm tội Tác ác".

Nếu sau khi cây cỏ, dây leo mọc tại chỗ đó đã bị chặt, tâm tàm quý phát

khởi trong vị ấy, sự thu thúc hiện tiền, vị ấy sau khi sám hối tội Tác ác do việc chặt cây thì được thanh tịnh. Nhưng nếu vị ấy không từ bỏ nỗ lực, vẫn hăng hái đào đất, thì tội Tác ác do chặt cây chấm dứt và vị ấy rơi vào tội Tác ác do đào đất. Dù đào đất không được phép, nhưng vì là nỗ lực cùng lúc tại đây, vị ấy vẫn chỉ phạm tội Tác ác. Nếu sau khi đã đào xung quanh và chạm tới đáy chum, tâm tàm quý phát khởi, vị ấy sám hối tội Tác ác do đào đất thì được thanh tịnh.

"Hoặc bới đất": Nhưng nếu vị ấy vẫn hăng hái bới đất, dồn đất sang một bên thành đống, thì tội Tác ác do đào đất chấm dứt và vị ấy rơi vào tội Tác ác do bới đất. Mỗi khi vị ấy dồn đất thành đống chỗ này chỗ kia, mỗi nỗ lực đều phạm tội Tác ác. Nếu sau khi dồn đất thành đống mà vị ấy từ bỏ nỗ lực, tâm tàm quý phát sinh, vị ấy sám hối tội Tác ác do bới đất thì được thanh tịnh. "Hoặc nhấc đất ra": Nhưng nếu vị ấy hăng hái nhấc đất ra đổ ra ngoài, thì tội Tác ác do bới đất chấm dứt và vị ấy rơi vào tội Tác ác do nhấc đất. Mỗi khi vị ấy dùng cuốc, dùng tay hoặc dùng giỏ để đổ đất ra chỗ này chỗ kia, mỗi nỗ lực đều phạm tội Tác ác. Nếu sau khi đã lấy hết đất ra, khiến cái chum lộ ra trên mặt đất mà vị ấy phát sinh tâm tàm quý, vị ấy sám hối tội Tác ác do nhấc đất thì được thanh tịnh. Nhưng nếu vẫn hăng hái chạm vào cái chum, tội Tác ác do nhấc đất chấm dứt và vị ấy rơi vào tội Tác ác do đụng chạm. Dù đã đụng chạm mà phát sinh tâm tàm quý, vị ấy sám hối tội Tác ác do đụng chạm thì được thanh tịnh. Nếu hăng hái làm cho cái chum rung chuyển, tội Tác ác do đụng chạm chấm dứt và vị ấy rơi vào Trọng tội (Thullaccaya) như văn bản đã nêu: "Làm cho rung chuyển, phạm Trọng tội".

Tại đây, đây là ý nghĩa của hai từ Tác ác và Trọng tội: trước hết, "Dukkaṭa" (Tác ác) nghĩa là việc làm xấu, vì đã làm trái với phận sự mà bậc Đạo Sư đã dạy. Hoặc nghĩa là việc làm hư hỏng, hành vi đó xấu xí, không xứng đáng giữa các hành vi của một Tỳ-kheo, nên gọi là Dukkaṭa. Điều này đã được nói rằng:

"Về điều được gọi là Dukkaṭa, hãy nghe đúng như thật;

Đó là việc làm tội lỗi, sai lạc, lầm lỡ và xấu ác.

Bất kể tội lỗi nào mà con người thực hiện,

Dù công khai hay nơi kín đáo;

Bậc trí tuyên bố đó là Dukkaṭa, vì thế nó được gọi như vậy."

Mặt khác, vì tính chất thô trọng và vì là một sự vi phạm, nên gọi là tội Thullaccaya (Thô lan giá). Cần hiểu sự kết hợp từ ở đây giống như trong các câu: “Trong đời sau là ác thú” (Samyutta Nikāya 1.49), hay “Cái gì có quả đắng cay” (Dhammapada 66; Netti 91). Thật vậy, trong số các sự vi phạm cần phải phát lộ trước mặt một người, không có sự vi phạm thô trọng nào bằng nó. Do đó mới nói: “Vì tính thô trọng và tính vi phạm nên gọi là Thullaccaya”. Điều này cũng đã được thuyết rằng:

“Về tội Thullaccaya đã được thuyết, hãy nghe điều ấy đúng như thật;

Trong các tội phát lộ trước mặt một người và người ấy tiếp nhận;

Không có sự vi phạm nào bằng nó, do đó nó được gọi như thế.” (Parivāra 339).

Trong mỗi nỗ lực làm cho vật lay động, đều phạm tội Thullaccaya. Sau khi đã làm lay động, nếu vị ấy có lòng hổ thẹn hiện khởi, sau khi phát lộ tội Thullaccaya thì được giải thoát khỏi tội. Ở đây, kể từ khi bắt đầu nỗ lực, các tội phạm trước đó liên tục được đình chỉ. Tuy nhiên, đối với người không thực hiện nỗ lực đồng thời mà lòng hổ thẹn hiện khởi, thì tất cả các tội Dukkaṭa (Tác ác) và Pācittiya (Ưng đối trị) đã phạm trong các nỗ lực trước đó đều phải được phát lộ. Trong trường hợp nỗ lực đồng thời để cắt đứt vật sinh ra tại chỗ, nhiều tội Dukkaṭa phát sinh khi đào đất sẽ được đình chỉ khi đạt đến việc đào đất xong. Chỉ có một tội Dukkaṭa do việc đào đất là tồn tại. Trong việc đào, dù có nhiều nỗ lực bới đất; trong việc bới đất, dù có nhiều nỗ lực nhấc lên; trong việc nhấc lên, dù có nhiều nỗ lực chạm vào; trong việc chạm vào, dù có nhiều nỗ lực làm lay động; khi đạt đến mức độ làm lay động thì các tội trước đó đều được đình chỉ. Trong chú giải Kurundī có thuyết rằng: Dù có nhiều

tội phát sinh trong việc đào đất, khi lòng hổ thẹn sinh khởi, chỉ cần phát lộ một tội là được giải thoát. Sự đình chỉ các tội trước đó như thế này chỉ xuất hiện trong các đoạn văn về sự tuyên thuyết (Anusāvana) như: "Do sự thông báo (Ñatti) mà tội Dukkaṭa được đình chỉ, do hai lần đọc Tuyên ngôn (Kammavācā) mà các tội Thullaccaya được đình chỉ" (Pārājika 414). Tuy nhiên, ở đây, trong tội Pārājika thứ hai, cần phải tiếp nhận theo thẩm quyền của các vị Trưởng lão Chú giải.

Về câu "Làm rời khỏi vị trí, thì phạm tội Pārājika": Nghĩa là người nào sau khi đã làm lay động mà lòng hổ thẹn không hiện khởi, vẫn tiếp tục làm cho cái chum ấy rời khỏi vị trí dù chỉ bằng một sợi tóc, thì phạm tội Pārājika. Việc làm rời khỏi vị trí ở đây cần được hiểu qua sáu cách. Như thế nào? Nếu nắm lấy miệng chum và kéo về phía mình, khiến cho phần tiếp giáp bên này vượt quá vị trí cũ dù chỉ bằng một sợi tóc so với phần đối diện, phạm tội Pārājika. Tương tự, nếu nắm lấy và đẩy ra xa, khiến phần tiếp giáp bên kia vượt quá vị trí cũ dù chỉ bằng một sợi tóc so với phần bên này, phạm tội Pārājika. Nếu dịch chuyển sang trái hoặc sang phải, làm cho phần tiếp giáp bên trái vượt quá vị trí cũ dù chỉ bằng một sợi tóc so với phần bên phải, hoặc ngược lại, phạm tội Pārājika. Nếu nhấc bổng lên làm cho vật rời khỏi mặt đất dù chỉ bằng một sợi tóc, phạm tội Pārājika. Nếu đào phía dưới và làm cho vật lún xuống, khiến phần miệng chum vượt quá vị trí cũ của phần đáy dù chỉ bằng một sợi tóc, phạm tội Pārājika; đó là đối với cái chum đặt tại một vị trí. Nếu họ tạo một cái vòng ở miệng chum, đóng một cái cọc bằng sắt hoặc bằng gỗ lõi cây Khadira xuống đất, rồi dùng xích sắt buộc vào đó; nếu buộc bằng một sợi xích ở một hướng thì có được hai vị trí; nếu buộc bằng bốn sợi xích ở hai, ba, bốn hướng thì có được năm vị trí.

Trong trường hợp đó, đối với cái chum bị buộc vào một cái cọc: trước tiên nhổ cọc hoặc cắt xích, phạm tội Thullaccaya. Sau đó làm cho cái chum rời khỏi vị trí dù chỉ bằng một sợi tóc theo cách đã nêu, phạm tội Pārājika. Nếu trước tiên nhấc cái chum lên, phạm tội Thullaccaya. Sau đó làm cho cái cọc rời khỏi vị trí dù chỉ bằng một sợi tóc, hoặc cắt xích, phạm tội Pārājika. Bằng phương thức này, đối với cái chum bị buộc vào hai, ba, bốn cái cọc, hễ làm rời khỏi vị trí cuối cùng thì phạm tội Pārājika.

Các trường hợp còn lại cần được hiểu là phạm tội Thullaccaya.

Nếu không có cọc, nhưng họ tạo một cái vòng ở đầu sợi xích và luồn vào một cái rễ cây sinh ra tại chỗ, nếu trước tiên nhấc cái chum lên rồi sau đó cắt rễ cây để lấy cái vòng ra, phạm tội Pārājika. Nếu không cắt rễ cây mà chỉ dịch chuyển cái vòng qua lại, thì vị ấy được bảo vệ (chưa phạm tội nặng). Tuy nhiên, nếu không lấy ra khỏi rễ cây mà dùng tay nhấc bổng lên không trung, phạm tội Pārājika. Đây là điểm đặc biệt ở trường hợp này. Phần còn lại giống như cách đã nêu.

Một số người trồng cây đa hoặc các loại cây khác trên miệng chum để làm dấu, rễ cây mọc bao quanh cái chum; nếu người nào có ý định trộm: "Ta sẽ cắt rễ để lấy chum", trong mỗi nỗ lực cắt đều phạm tội Dukkaṭa. Sau khi cắt xong tạo khoảng trống và làm cái chum rời khỏi vị trí dù chỉ bằng một sợi tóc, phạm tội Pārājika. Nếu trong khi đang cắt rễ mà cái chum tự lăn xuống chỗ thấp, thì vị ấy vẫn được bảo vệ (chưa phạm tội nặng). Nếu nhấc nó lên từ chỗ đã lăn đến, phạm tội Pārājika. Nếu sau khi các rễ đã bị cắt, cái chum chỉ còn tựa trên một cái rễ, và vị ấy cắt nó với ý nghĩ: "Khi rễ này bị cắt, nó sẽ rơi xuống", ngay khi cắt xong, phạm tội Pārājika. Nếu cái chum bị mắc kẹt bởi một cái rễ như con lợn bị mắc vào bẫy, không còn gì khác bám giữ, khi rễ đó bị cắt xong, phạm tội Pārājika. Nếu có một tảng đá lớn đặt trên miệng chum, vị ấy muốn dùng gậy bẩy để dời đi mà lại cắt cái cây mọc trên miệng chum, phạm tội Dukkaṭa. Nếu cắt cái cây mọc gần đó rồi mang đi, vì là vật không sinh ra tại chỗ nên người cắt phạm tội Pācittiya.

Về câu "Cho vào vật đựng của mình": Nếu không thể nhấc cái chum lên, để lấy đồ vật trong chum, vị ấy đưa vật đựng của mình vào và với ý định trộm cắp, vị ấy chạm vào đồ vật trong chum có giá trị năm māsaka hoặc hơn năm māsaka, phạm tội Dukkaṭa. Sự phân định ở đây được nêu ra nhằm xác định tội Pārājika. Tuy nhiên, với ý định trộm cắp, dù chạm vào vật có giá trị chưa đến năm māsaka cũng vẫn phạm tội Dukkaṭa.

Về câu "Làm cho lay động": Ở đây, chừng nào vị ấy còn đưa vật đựng của mình vào tạo thành một khối liên kết, thì chừng đó gọi là làm cho lay động. Hơn nữa, dù là gạt ra bên này hay bên kia cũng là làm cho lay

động, vị ấy phạm tội Thullaccaya. Khi trạng thái liên kết một khối bị cắt đứt, vật trong chum nằm gọn trong chum, vật trong vật đựng nằm gọn trong vật đựng, lúc đó nó được gọi là đã nằm trong vật đựng của mình. Bằng cách này, dù vật đựng chưa được nhấc ra khỏi chum, vị ấy vẫn phạm tội Pārājika.

Về câu "Hoặc nới lỏng nắm tay": Ở đây, khi các đồng tiền kahāpaṇa lọt qua kẽ ngón tay không còn tiếp xúc với các đồng tiền trong chum, thì gọi là nới lỏng nắm tay; người đó cũng phạm tội Pārājika.

Về cụm từ "Xâu vào sợi chỉ": Nghĩa là đã được xỏ vào sợi chỉ; đây là tên gọi cho vật được xâu bằng chỉ hoặc làm bằng chỉ. Các loại trang sức như vòng đeo tay có thể làm bằng vàng, bạc hoặc bằng chỉ; các chuỗi ngọc trai v.v... cũng được bao gồm ở đây. "Vải quấn" là chỉ cho tấm vải quấn đầu. Nếu với ý định trộm cắp mà chạm vào bất kỳ vật nào trong số này, phạm tội Dukkaṭa. Nếu làm cho lay động, phạm tội Thullaccaya. Nếu cầm lấy một đầu của vòng trang sức v.v... rồi nhấc lên mà không làm cho nó rời hoàn toàn vào không trung, phạm tội Thullaccaya.

Về câu "Vừa cọ xát vừa lấy ra": Ở đây, đối với cái chum đầy, nếu đặt một vật khác lên trên miệng chum bằng phẳng, hoặc đặt vật đó sao cho một đầu ở đáy và một đầu ở miệng chum, nếu vừa cọ xát vừa lấy ra thì phạm tội Thullaccaya. Khi vật đó rời khỏi miệng chum, phạm tội Pārājika. Đối với vật được đặt trong cái chum đầy một nửa hoặc chum rỗng, thì vị trí của nó chính là nơi nó tiếp xúc, chứ không phải toàn bộ cái chum; do đó, dù vừa cọ xát vừa lấy ra, hễ nó rời khỏi vị trí tiếp xúc dù chỉ bằng một sợi tóc, phạm tội Pārājika. Đối với cái chum đầy hoặc không đầy, nếu nhấc vật thẳng lên, ngay khi đầu dưới rời khỏi vị trí tiếp xúc, phạm tội Pārājika. Nếu dịch chuyển bất kỳ đồ vật nào đủ giá trị phạm tội Pārājika từ trong chum sang toàn bộ phần khác của chum, hoặc vừa cọ xát vừa lấy vòng trang sức v.v... ra, chừng nào chưa vượt quá miệng chum thì chừng đó chỉ phạm tội Thullaccaya. Vì rằng toàn bộ cái chum được xem là vị trí của nó; điều này đã được thuyết trong các bộ chú giải như Saṅkhepa-Mahāpaccarī. Tuy nhiên, trong bộ Đại Chú Giải (Mahā-aṭṭhakathā) thuyết rằng: "Chỉ nơi đặt vật mới là vị trí, không phải toàn bộ cái chum. Do đó, hễ làm rời khỏi vị trí đang đặt dù chỉ bằng

một sợi tóc, phạm tội Pārājika"; đây là quan điểm chuẩn mực. Còn quan điểm kia được thuyết theo cách thức của tấm vải quấn y đặt trên sào treo y mà không làm nó nhấc bổng vào không trung, điều đó không nên tiếp nhận. Thật vậy, khi có sự quyết định trong Luật, phải đứng về phía tội nặng, đó là pháp tính của Luật. Hơn nữa, điều này cần được hiểu từ câu: "Hoặc làm cho vào vật đựng của mình, hoặc nới lỏng nắm tay". Giống như vật nằm trong chum, không phải toàn bộ cái chum là vị trí.

Trong bộ Đại Chú Giải thuyết rằng đối với các thứ như bơ lỏng v.v..., nếu ai uống với một nỗ lực duy nhất, ngay khi uống xong liền phạm tội Pārājika. Tuy nhiên, trong các bộ Mahāpaccarī v.v... sự phân tích này được hiển thị: "Nếu một người uống mà không rời miệng ra, đang hút vào, nếu lượng đã trôi qua cổ họng không đủ giá trị, nhưng cộng với lượng đang ở trong miệng thì đủ giá trị, vị ấy vẫn được bảo vệ. Chỉ vào thời điểm lượng vật chất bị cắt đứt bởi cổ họng (nuốt xuống) mới phạm tội Pārājika. Dù cho vị ấy dùng môi cắt đứt dòng chảy bằng cách ngậm môi lại, cũng phạm tội Pārājika. Đối với người uống bằng cọng hoa sen, ống tre, ống sậy v.v..., nếu lượng đã trôi qua cổ họng đủ giá trị, phạm tội Pārājika. Nếu phải cộng với lượng trong miệng mới đủ giá trị, thì chưa phạm tội Pārājika. Ngay khi sự liên kết một khối với lượng trong ống hoa sen v.v... bị phá vỡ bằng cách dùng môi cắt đứt, thì phạm tội Pārājika. Nếu cộng với lượng trong ống hoa sen v.v... mới đủ giá trị, thì ngay khi dùng ngón tay bịt đầu dưới của ống hoa sen v.v..., phạm tội Pārājika. Nếu lượng đủ giá trị chưa đi qua cổ họng, mà lượng trong ống hoa sen và trong miệng dù hơn một phần tư (pāda) nhưng vẫn đang ở trạng thái liên kết một khối, thì vẫn được bảo vệ." Tất cả những điều đó, vì đi theo phương thức "hoặc làm cho vào vật đựng của mình, hoặc nới lỏng nắm tay", nên đã được giải thích rất rõ ràng. Đó là phương thức đối với vật liên kết một khối.

Nếu dùng tay, bát, hay các vật đựng như đĩa v.v... để múc và uống, trong nỗ lực nào làm đầy lượng giá trị một phần tư (pāda), khi lượng đó đi vào thì phạm tội Pārājika. Nếu vật đó là loại đắt tiền, dù chỉ một lần múc bằng vỏ ốc cũng đủ giá trị một phần tư, thì ngay trong một lần nhấc lên đã phạm tội Pārājika. Đối với người dìm vật đựng xuống để lấy,

chừng nào còn sự liên kết một khối thì còn được bảo vệ. Vị ấy phạm tội Pārājika khi vật vượt quá giới hạn miệng vật đựng hoặc khi nhấc lên. Khi rót bơ lỏng, dầu, hoặc mật ong, nước đường lỏng giống như dầu trong suốt từ chum vào vật đựng của mình, vì tính chất lỏng của chúng không có sự liên kết một khối, nên ngay khi lượng đủ giá trị một phần tư chảy ra khỏi miệng chum, phạm tội Pārājika.

Tuy nhiên, mật đường đã được nấu chín và đặt để, nếu nó trở nên dẻo dính như keo, có thể kéo ra hoặc co lại được, khi sự hối hận khởi lên, người ấy có thể thu hồi lại nguyên vẹn một khối, thì vật ấy vẫn được duy trì tính liên kết với bên ngoài dù đã ra khỏi miệng bình và rơi vào trong đồ chứa; nhưng nếu nó vừa đứt khỏi miệng bình thì phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ). Lại nữa, với ý định trộm cắp, nếu một người bỏ vào trong bình của người khác một lượng bơ hoặc dầu trị giá một pāda, hoặc bất cứ vật gì như vải lụa mịn, hoặc các thứ như miếng da mỏng để thấm hút, thì ngay khi vật đó vừa rời khỏi tay, người ấy phạm tội Pārājika.

Trong trường hợp một cái bình trống, biết rằng "lát nữa họ sẽ đổ dầu vào", rồi với ý định trộm cắp, người ấy bỏ vào đó một vật gì đó; nếu vật đó thấm hút một lượng dầu trị giá năm māsaka khi dầu được đổ vào, thì theo Đại Chú Giải (Mahā-aṭṭhakathā), ngay khi dầu bị thấm hút là phạm tội Pārājika. Tuy nhiên, quan điểm đó mâu thuẫn với sự phân quyết về việc làm thẳng con mương khô tại một cái ao khô, và ở đây đặc điểm của việc lấy đi (avahāra) không hiển lộ, do đó không nên chấp nhận quan điểm này. Nhưng trong các bộ Chú giải như Mahāpaccarī, nói rằng tội Pārājika xảy ra khi nhấc vật đó lên, điều này là hợp lý.

Nếu một người đặt một vật vào bình trống của người khác để cất giữ, rồi khi dầu được đổ vào đó, người ấy sợ rằng "nếu chủ nhân biết, họ sẽ làm phiền mình", nên với ý định trộm cắp, người ấy nhấc vật đã thấm hút lượng dầu trị giá một pāda lên, thì phạm tội Pārājika. Nếu nhấc lên với tâm trong sạch, nhưng khi người khác yêu cầu trả lại mà không trả, thì phải bồi thường vật phẩm (bhaṇḍadeyya). Bồi thường vật phẩm nghĩa là vật gì của người khác bị mất thì phải trả bằng giá trị tiền hoặc chính vật đó. Nếu không trả, khi chủ nhân từ bỏ ý định đòi lại, người ấy phạm tội Pārājika. Nếu một người khác đổ bơ hoặc dầu vào bình của

người khác, và tại đó người này bỏ vật thấm hút dầu vào với ý định trộm cắp, thì phạm tội Pārājika theo cách đã nêu. Nếu biết dầu hoặc bơ sẽ được đổ vào bình trống của mình, rồi với ý định trộm cắp mà đặt vật vào, thì khi nhấc lên phạm tội Pārājika như cách thức đã nêu trước. Nếu đặt vào với tâm trong sạch nhưng sau đó nhấc lên với ý định trộm cắp thì vẫn phạm tội Pārājika. Nếu nhấc lên với tâm hoàn toàn trong sạch thì không có việc lấy trộm, cũng không phạm tội đột kiết (gīvā); tuy nhiên trong bộ Mahāpaccarī nói rằng chỉ là không phạm tội. Trong bộ Kurundī nói rằng: "Vì nổi giận mà nói rằng 'Tại sao anh lại đổ dầu vào bình của tôi?' rồi nhấc vật của mình lên vứt đi, thì không phải bồi thường vật phẩm". Nếu với ý định trộm cắp, người ấy cầm lấy miệng bình rồi nghiêng bình để dầu chảy ra, khi lượng dầu trị giá một pāda chảy ra thì phạm tội Pārājika. Cũng với ý định trộm cắp, người ấy làm cho bình bị rạn nứt với ý nghĩ "nó sẽ rỉ ra rồi mình sẽ lấy", khi lượng dầu trị giá một pāda rỉ ra hết thì phạm tội Pārājika. Với ý định trộm cắp, người ấy đục một lỗ ở phía dưới, phía trên hoặc ở giữa; đây là điểm dễ gây nhầm lẫn, do đó cần phải xem xét kỹ lưỡng. Đây là sự phân quyết ở đây: "Omaṭṭha" nghĩa là lỗ thủng hướng xuống dưới; "Ummaṭṭha" nghĩa là lỗ thủng hướng lên trên; "Vemaṭṭha" nghĩa là lỗ thủng thẳng hàng như cái muỗng. Trong đó, đối với lỗ thủng hướng xuống, nếu bắt đầu làm từ bên ngoài cho đến mặt trong, khi dầu trị giá một pāda chảy xuống dù chưa ra khỏi hẳn bên ngoài cũng phạm tội Pārājika. Tại sao? Vì chỉ cần nó chảy xuống từ điểm đó thì được gọi là đã ra ngoài, không còn tính là nằm trong bình nữa. Nếu bắt đầu làm từ bên trong cho đến mặt ngoài, khi dầu chảy đến mặt ngoài thì phạm tội Pārājika. Đối với lỗ thủng hướng lên, dù làm cách nào, khi dầu chảy đến mặt ngoài thì phạm tội Pārājika. Chừng nào nó chưa chảy đến mặt ngoài thì nó vẫn được coi là nằm trong bình. Trong các bản Chú giải nói rằng: "Đối với lỗ thủng ở giữa, việc phạm tội được xác định theo sự chảy ra từ giữa mảnh gốm". Tuy nhiên, việc đục lỗ bắt đầu từ cả bên trong và bên ngoài rồi gặp nhau ở giữa thì tương đồng với việc phá vỡ bờ đê của một cái ao. Ở đây, hợp lý nhất là: nếu làm từ bên trong thì tính theo mặt ngoài, nếu làm từ bên ngoài thì tính theo mặt trong. Lại nữa, ai với ý định trộm cắp mà dời bỏ đế bình hoặc các hòn đất kê bình với ý nghĩ "nó sẽ lăn đi rồi mình lấy", khi bình lăn đi thì phạm tội Pārājika. Tuy nhiên, nếu biết dầu sẽ được đổ

vào mà làm cho bình rạn nứt hoặc đục lỗ ở bình trống, sau đó dầu chảy ra bao nhiêu thì phải bồi thường vật phẩm bấy nhiêu. Trong một vài bản Chú giải có viết là phạm tội Pārājika, nhưng đó là do chép nhầm.

Đối với một cái bình đầy, người ấy đặt một mảnh gốm hoặc hòn đá lên trên với ý định trộm cắp rằng "nó sẽ rơi xuống làm vỡ bình, từ đó dầu sẽ chảy ra", rồi người ấy buộc không chắc hoặc đặt không vững; nếu người ấy làm như thế với ý nghĩ nó chắc chắn sẽ rơi, thì ngay khi vừa làm xong là phạm tội Pārājika. Nếu làm trên một cái bình trống, sau đó khi bình đầy nó mới rơi xuống làm vỡ, thì phải bồi thường vật phẩm. Bởi vì trong những trường hợp này, do sự nỗ lực được thực hiện khi vật phẩm chưa có hiện diện, nên không phạm tội Pārājika ngay từ đầu. Nhưng vì đã tạo ra cửa ngõ dẫn đến sự tiêu hủy vật phẩm nên phải bồi thường. Nếu chủ nhân yêu cầu mà không trả, khi họ từ bỏ ý định đòi thì phạm tội Pārājika.

Với ý định trộm cắp, người ấy làm thẳng con mương với ý nghĩ "nước sẽ chảy đi hoặc sẽ tràn bờ"; dù nước có chảy đi hay tràn bờ hay không, ngay khi làm thẳng con mương là phạm tội Pārājika. Vì những nỗ lực như vậy được xếp vào loại lấy trộm bằng nỗ lực đi trước. Nếu làm thẳng một con mương khô, sau đó nước mới đến rồi chảy đi hoặc tràn bờ, thì phải bồi thường vật phẩm. Tại sao? Vì không có nỗ lực làm di chuyển vật khỏi vị trí gốc. Đặc điểm của việc này sẽ trở nên rõ ràng trong phần nói về chiếc thuyền.

Về các chữ "làm vỡ hoặc..." trong Chú giải đã nói rằng: "Làm vỡ nghĩa là dùng vồ đập vỡ. Đổ ra nghĩa là đổ thêm nước hoặc cát vào để nước tràn ra. Đốt cháy nghĩa là mang củi đến rồi đốt. Làm cho không thể sử dụng được nữa nghĩa là làm cho không thể ăn hoặc uống được; như bỏ phân, nước tiểu, thuốc độc, đồ thừa hoặc tử thi vào; phạm tội Tác ác (Dukkaṭa) vì không có sự di chuyển khỏi vị trí, đây thuộc về phạm vi của bậc Đạo Sư. Dù là tội Tác ác, nhưng nếu người ta yêu cầu trả lại thì phải bồi thường vật phẩm". Trong đó, hai điều đầu tiên không phù hợp. Vì chúng có cùng đặc điểm với việc làm rạn nứt bình và làm thẳng con mương. Còn hai điều sau thì có thể thực hiện mà không cần làm di chuyển vật khỏi vị trí. Do đó, ở đây các bậc thầy phân quyết rằng:

"Trong Chú giải nói 'tội Tác ác vì không có sự di chuyển khỏi vị trí' là ám chỉ đến hai điều sau. Thật vậy, một người không làm di chuyển vị trí vẫn có thể đốt cháy hoặc làm cho không thể sử dụng được vì ý định trộm cắp hoặc ý định phá hoại. Còn trong hai điều đầu, theo cách thức đã nêu, đối với người làm vỡ hoặc làm đổ ra thì có sự di chuyển khỏi vị trí; do đó nếu làm vì ý định phá hoại thì bồi thường vật phẩm, nếu làm vì ý định trộm cắp thì phạm tội Pārājika". Nếu có người thắc mắc: "Trong tạng Luật (Pāḷi) đã nói là tội Tác ác, vậy điều này có không đúng không?". Đáp rằng: Không phải vậy; vì ý nghĩa cần phải được hiểu theo cách khác. Thật vậy, trong tạng Luật, về phương diện ý định trộm cắp, một số bậc thầy nói rằng: "Làm vỡ nghĩa là làm cho hòa lẫn với nước, đổ ra nghĩa là nôn mửa hoặc đổ nước tiểu vào đó".

Đây là cốt lõi của vấn đề: Giống như người đốt cỏ trong các vụ án đã được phân xử, người ấy chỉ muốn làm vỡ mà không muốn làm di chuyển vị trí, nhưng do bị vỡ nên dầu và các thứ khác chảy ra, hoặc những gì còn dính lại thì vẫn ở nguyên một khối. Và người ấy chỉ đổ nước, cát vào đó mà không có ý định làm tràn, nhưng do bị đổ vào nên dầu bị tràn ra. Vì vậy, theo cách gọi thông thường, người ta nói là "làm vỡ hoặc đổ ra". Ý nghĩa của các từ này nên được hiểu như vậy. Còn về phương diện ý định tiêu hủy thì cũng có thể giải thích theo cách khác. Nếu được giải thích như thế này, thì tạng Luật và Chú giải sẽ được trình bày một cách nhất quán từ trước đến sau. Tuy nhiên, nếu vẫn chưa thỏa mãn với bấy nhiêu, thì cần phải thân cận các bậc thầy để thấu triệt sự phân quyết.

Kết thúc phần Chú giải về vật phẩm đặt trên đất.

#### *4.1.2.5. Chú giải về vật đặt trên đất*

* Đối với đoạn "vật đặt trên đất" (thalaṭṭhe): Cần hiểu rằng vật đặt trên đất là vật được đặt ở bất cứ nơi đâu, dù là trên mặt đất, trên bề mặt đá, trên đỉnh núi, hoặc ở nơi kín đáo hay nơi trống trải. Nếu vật đó được xếp thành đống, việc phân xử phải dựa trên các quy tắc phân xử về bình chứa, vật trong đồ đựng, nắm tay, hoặc vật được cắt rời. Nếu vật đó dính liền thành một khối bằng chất keo hay nhựa cây, việc phân xử phải dựa trên quy tắc phân xử về mật ong hoặc mật mía đặc. Nếu là vật nặng

được buộc thành kiện như khối sắt, khối đường, hoặc các bình chứa dầu và mật ong, việc phân xử phải dựa trên quy tắc phân xử về việc làm dịch chuyển khỏi vị trí trong bình chứa. Đối với vật được buộc bằng dây xích, sự thay đổi vị trí cần phải được quan sát kỹ lưỡng. Còn đối với các loại vải như chăn đắp, tấm trải, hay y phục được trải ra, nếu người đó cầm lấy một đầu rồi kéo thẳng, khi mép vải phía xa vượt quá vị trí mà mép vải phía gần đã chạm vào trước đó, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika). Cần phải quan sát như vậy đối với tất cả các hướng. Nếu người đó cuộn lại rồi nhấc lên, ngay khi làm cho vật đó lìa khỏi mặt đất dù chỉ bằng một sợi tóc, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Các phần còn lại thực hiện theo phương pháp đã được trình bày.

Kết thúc Chú giải về vật đặt trên đất.

#### *4.1.2.6. Chú giải về vật ở trong không trung*

* Đối với "vật ở trong không trung" (ākāsaṭṭhe): Sự xác định vị trí của con công cần được biết qua sáu phương diện: phía trước bằng mỏ, phía sau bằng chóp đuôi, hai bên bằng mép các cánh, phía dưới bằng đầu móng chân, và phía trên bằng chóp mào. Nếu Tỳ-kheo đứng phía trước hoặc đưa tay ra với ý định rằng "ta sẽ bắt con công có chủ đang ở trong không trung", con công liền vỗ cánh ngay trong không trung, đón gió rồi dừng việc di chuyển lại và đứng yên, Tỳ-kheo ấy phạm tội Tác-ác (Dukkaṭa). Nếu vị ấy chạm tay vào nó khi nó không cử động, cũng chỉ phạm tội Tác-ác. Nếu làm cho nó cử động mà không làm dịch chuyển khỏi vị trí, phạm Trọng tội (Thullaccaya). Tuy nhiên, nếu dùng tay nắm lấy hoặc không nắm lấy mà làm cho chóp đuôi vượt quá vị trí mỏ đã chạm trước đó, hoặc làm cho mỏ vượt quá vị trí chóp đuôi đã chạm trước đó, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Tương tự, nếu làm cho mép cánh phải vượt quá vị trí mép cánh trái đã chạm, hoặc làm cho mép cánh trái vượt quá vị trí mép cánh phải đã chạm, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Cũng vậy, nếu làm cho chóp mào vượt quá vị trí đầu móng chân đã chạm, hoặc làm cho đầu móng chân vượt quá vị trí chóp mào đã chạm, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ.

Khi con công đang bay trên không trung mà đậu xuống bất kỳ bộ phận nào như đầu của Tỳ-kheo, thì bộ phận đó là vị trí của nó. Do đó, nếu nó

đậu trên tay mà vị ấy di chuyển tay qua lại khiến nó phải cử động, thì chỉ là sự làm cho cử động; nhưng nếu vị ấy dùng tay kia nắm lấy và làm nó dịch chuyển khỏi vị trí, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Nếu vị ấy đưa tay kia lại gần và con công tự mình bay lên rồi đậu vào đó, thì không phạm tội. Nếu biết nó đã đậu trên bộ phận cơ thể mình mà với tâm trộm cắp, vị ấy bước đi một bước, phạm Trọng tội. Bước đến bước thứ hai, phạm tội Bất cộng trụ.

Con công đứng trên đất có được ba vị trí dựa trên hai chân và cái đuôi. Đối với người nhấc nó lên, chừng nào còn dù chỉ một vị trí chạm đất, chừng đó vẫn phạm Trọng tội. Ngay khi làm nó lìa khỏi mặt đất dù chỉ bằng một sợi tóc, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Nếu nhấc con công đang ở trong lồng cùng với cái lồng lên, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Nếu con công không đáng giá một bát-đa (pāda), thì trong mọi trường hợp phải thực hiện dựa trên giá trị của nó. Nếu dùng chân lùa con công đang đi trong khuôn viên nhà ra khỏi khuôn viên với tâm trộm cắp, khi nó vượt qua giới hạn cửa, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Vì đối với nó, khuôn viên nhà cũng giống như chuồng của con bò đực, đó là vị trí của nó. Nhưng nếu dùng tay bắt nó và làm nó lìa vào không trung ngay trong khuôn viên nhà, vị ấy cũng phạm tội Bất cộng trụ. Đối với con công đang đi trong làng, nếu làm nó vượt qua ranh giới làng, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Tuy nhiên, nếu con công tự mình đi ra và đang đi ở vùng phụ cận làng hoặc phụ cận nhà, người có tâm trộm cắp dùng gậy hoặc mảnh sành làm nó hoảng sợ hướng về phía rừng, con công bay lên rồi đậu lại trong làng, trong khuôn viên nhà hoặc trên mái nhà, thì nó vẫn được bảo vệ. Nhưng nếu nó bay hoặc đi về phía rừng, khi không có ý định bắt sau khi đã lùa vào rừng, mà vị ấy làm nó bay lên khỏi mặt đất dù chỉ một sợi tóc hoặc bước đi bước thứ hai, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Tại sao vậy? Bởi vì đối với vật đã ra khỏi làng, vị trí nó đang đứng chính là vị trí xác định. Đối với chim đa đa và các loài tương tự, việc phân xử cũng giống như thế này.

Về đoạn "hoặc tấm vải": Một tấm vải bị sức gió thổi bay hoặc đang bay lơ lửng trong không trung giống như tấm vải được trải trên mặt đất, nếu nó bay đến trước mặt và Tỳ-kheo dùng tay nắm lấy một đầu, khi vị ấy

chỉ làm dừng chuyển động mà không làm xáo trộn vị trí từ bên này sang bên kia, phạm tội Tác-ác. Nếu không làm dịch chuyển vị trí mà chỉ làm nó rung động, trong việc làm cử động đó phạm Trọng tội. Nếu làm dịch chuyển khỏi vị trí, phạm tội Bất cộng trụ. Sự xác định vị trí của tấm vải cũng cần được biết qua sáu phương diện giống như con công.

Đối với tấm vải không được buộc, nếu ngay khi nắm lấy một đầu mà đầu kia rơi xuống và nằm trên đất, thì nó có hai vị trí: tay và mặt đất. Nếu vị ấy làm dịch chuyển nó khỏi vị trí ban đầu đã nắm trong khi nó vẫn đang được giữ như vậy, phạm Trọng tội. Sau đó, nếu dùng tay thứ hai hoặc dùng chân nhấc nó lên khỏi mặt đất, phạm tội Bất cộng trụ. Hoặc nếu đầu tiên nhấc nó lên khỏi mặt đất, phạm Trọng tội. Sau đó làm dịch chuyển khỏi vị trí đã nắm ban đầu, phạm tội Bất cộng trụ. Hoặc nếu không buông chỗ đã nắm mà chỉ hạ thấp tay xuống cho chạm đất rồi dùng chính tay đó nhấc lên, phạm tội Bất cộng trụ. Trong việc cuộn vải lại cũng có cách phân xử tương tự.

Về đoạn "vàng hoặc bạc đang được cắt rời": Khi con người đang làm đồ trang sức như vòng cổ, hoặc thợ vàng đang cắt các thỏi vàng mà một miếng vàng bị cắt rời rơi xuống, nếu Tỳ-kheo dùng tay bắt lấy miếng vàng đó khi nó đang bay trong không trung với tâm trộm cắp, thì điểm nắm giữ chính là vị trí của nó. Nếu vị ấy dời tay khỏi vị trí đã bắt, phạm tội Bất cộng trụ. Nếu miếng vàng rơi vào y mà vị ấy dùng tay nhấc lên, phạm tội Bất cộng trụ. Nếu không nhấc lên mà cứ thế đi, bước đến bước thứ hai phạm tội Bất cộng trụ. Nếu rơi vào bát, cũng theo cách này. Nếu nó rơi đậu trên đầu, trên mặt hoặc trên chân mà vị ấy dùng tay bắt lấy, phạm tội Bất cộng trụ. Nếu không bắt mà cứ thế đi, bước đến bước thứ hai phạm tội Bất cộng trụ. Bất cứ nơi nào nó rơi xuống, chính điểm rơi đó là vị trí của nó, chứ không phải toàn bộ các chi thể, bát hay y đều là vị trí.

Kết thúc Chú giải về vật ở trong không trung.

#### *4.1.2.7. Chú Giải Về Các Vật Treo Trên Không*

* Đối với những vật được đặt ở trên cao như trên giường, ghế, dù là vật đáng được chạm đến hay không đáng được chạm đến, nếu một người

chạm vào với tâm trộm cắp thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Về việc phân xử các vật đặt trên giường, ghế, cần phải hiểu theo phương pháp đã được trình bày đối với các vật đặt trên đất bằng. Tuy nhiên, có điểm khác biệt sau đây: nếu một tấm vải được gấp lại hoặc buộc lại rồi trải trên giường hoặc ghế mà phần giữa không chạm vào mặt giường, chỉ chạm vào các chân giường, thì vị trí của vật ấy phải được xác định dựa trên các chân giường đó. Chỉ cần di chuyển vật ấy vượt khỏi phạm vi tiếp xúc trên các chân giường thì phạm tội Trột đạo (Pārājika). Còn đối với người mang vật đi cùng với cả giường hoặc ghế, thì vị trí của vật phải được xác định dựa trên chỗ tiếp xúc của các chân giường hoặc chân ghế với mặt đất.

Về cụm từ "trên sào treo y" (cīvaravaṃse vāti): tức là trên các cây sào hoặc thanh gỗ được buộc lại để treo y. Tại đó, đối với một tấm y được gấp lại, vắt qua sào với một đầu ở phía bên kia và một đầu ở phía bên này, thì vị trí của y chính là điểm tiếp xúc nơi y tựa lên sào, chứ không phải toàn bộ cây sào. Do đó, nếu một người với tâm trộm cắp nắm lấy nếp gấp đó rồi kéo đi, khi đầu y ở phía bên kia vượt quá điểm tiếp xúc trên sào và phần y ở phía bên này cũng vượt quá điểm tiếp xúc trên sào chỉ trong khoảng một hoặc hai lóng tay, thì phạm tội Trột đạo. Đối với người nắm lấy đầu y mà kéo đi thì cũng theo phương pháp này. Nhưng nếu ngay trên cây sào đó, người ấy dịch chuyển y sang bên trái hoặc bên phải, khi đầu bên trái vượt khỏi vị trí của đầu bên phải hoặc đầu bên phải vượt khỏi vị trí của đầu bên trái, chỉ cần dịch chuyển khoảng mười đến mười hai lóng tay là phạm tội Trột đạo. Nếu nhấc thẳng lên trên, chỉ cần nhấc bổng khỏi sào dù chỉ bằng một sợi tóc là phạm tội Trột đạo. Đối với tấm y được buộc bằng dây treo trên sào, dù có chạm hay không chạm vào sào, người nào tháo dây buộc thì phạm Trọng tội (Thullaccaya), khi dây đã tuột ra thì phạm tội Trột đạo; vì ngay khi vừa tuột ra, vật ấy được tính là "rời khỏi vị trí". Người nào tháo gỡ tấm y được quấn quanh sào thì phạm Trọng tội, ngay khi vừa tháo rời ra thì phạm tội Trột đạo. Đối với vật được đặt thành vòng tròn, nếu người ấy cắt đứt vòng tròn hoặc tháo gỡ nó, hoặc tháo một đầu sào để lấy ra thì phạm Trọng tội; khi vừa cắt đứt, vừa tuột ra hoặc vừa lấy ra khỏi sào thì phạm tội Trột đạo. Nếu không làm như vậy mà chỉ dịch chuyển y từ bên

này sang bên kia trên cây sào, thì tội lỗi vẫn còn được trì hoãn; bởi vì đối với vật dạng vòng tròn, toàn bộ cây sào treo y đều được xem là vị trí của nó. Tại sao vậy? Vì đặc tính của nó là có thể luân chuyển quanh đó. Tuy nhiên, khi người ấy dùng tay nắm lấy và nhấc bổng nó lên không trung thì phạm tội Trột đạo. Đối với vật được trải rộng ra, vị trí của nó được xác định bằng những điểm tiếp xúc nơi nó được đặt xuống; và đối với vật được gấp lại rồi đặt lên đó, việc phân xử cần phải được hiểu theo phương pháp đã nêu. Còn vật nào có một đầu chạm đất, thì vật đó có hai vị trí: một tại sào treo y và một tại mặt đất. Tại điểm tiếp xúc trên mặt đất, nếu đó là một tấm y không bị buộc lại, việc phân xử phải được hiểu theo phương pháp đã trình bày trước đây. Đối với dây treo y, việc phân xử cũng tương tự như vậy.

Đối với vật treo trên móc (aṅkusaka) như bình thuốc hoặc túi thuốc, nếu vật ấy được treo mà không chạm vào tường hay mặt đất, khi một người dịch chuyển nó dọc theo móc để lấy ra, ngay khi vật vừa ra khỏi đầu móc thì phạm tội Trột đạo. Nếu vật treo được buộc chặt, người ấy nhấc phần gốc của móc lên để đưa vật vào không trung, dù vật chưa ra khỏi đầu móc cũng phạm tội Trột đạo. Nếu vật tựa vào tường, trước tiên người ấy đưa vật ra khỏi đầu móc thì phạm Trọng tội, sau đó làm cho vật rời khỏi tường thì phạm tội Trột đạo. Trường hợp làm cho vật rời khỏi tường trước rồi mới đưa ra khỏi móc sau cũng theo phương pháp này. Tuy nhiên, nếu vì vật quá nặng không thể nhấc ra được, người ấy tự mình tựa vật vào tường rồi mới đưa ra khỏi móc, thì ngay khi vừa ra khỏi móc, dù chưa rời khỏi tường, vẫn phạm tội Trột đạo; bởi vì vị trí do chính người ấy tạo ra thì không được tính là vị trí gốc của vật. Đối với vật vừa treo vừa chạm đất thì có hai vị trí, và việc phân xử đã được trình bày. Đối với vật được đặt trong túi lưới (sikkā) rồi treo lên, dù người ấy lấy vật ra khỏi túi lưới hay lấy cả túi lưới ra khỏi móc đều phạm tội Trột đạo. Ở đây cũng cần hiểu sự khác biệt về vị trí dựa trên việc vật có tựa vào tường hay chạm đất hay không.

Về cụm từ "đinh trên tường" (bhittikhīlo): là loại đinh được đóng thẳng vào tường hoặc là mấu cây mọc ra từ đó; còn "móc ngà voi" (nāgadanto) là loại móc cong được đóng vào. Việc phân xử đối với vật

treo trên những thứ này cũng giống như phương pháp đã nêu đối với móc treo. Đối với một cây giáo hoặc một loại binh khí có cán (bhindivāla) được đặt gác lên hai hoặc ba cái đinh xếp thành hàng, nếu người ấy nắm lấy đầu hoặc gốc của binh khí rồi kéo đi, khi vật vượt khỏi từng điểm tiếp xúc của mỗi cái đinh thì phạm tội Trột đạo. Vị trí của chúng chỉ là những điểm tiếp xúc đó chứ không phải toàn bộ dãy đinh hay các móc ngà voi. Nếu người ấy đứng đối diện với tường, nắm lấy phần giữa binh khí rồi kéo đi, khi đầu phía này vượt khỏi điểm tiếp xúc của đầu phía kia thì phạm tội Trột đạo. Đối với người đẩy vật sang phía bên kia cũng theo phương pháp này. Nếu dùng tay nắm lấy và nhấc thẳng lên, dù chỉ bổng lên không trung bằng một sợi tóc cũng phạm tội Trột đạo. Đối với vật đặt tựa vào tường, nếu người ấy kéo vật đi trong khi vẫn cọ sát vào tường, khi phần đầu vượt khỏi điểm tiếp xúc của phần gốc, hoặc phần gốc vượt khỏi điểm tiếp xúc của phần đầu thì phạm tội Trột đạo. Nếu đứng đối diện với tường mà kéo đi, khiến một đầu vượt khỏi điểm tiếp xúc của đầu còn lại thì phạm tội Trột đạo. Nếu nhấc thẳng lên, dù chỉ bổng lên không trung bằng một sợi tóc cũng phạm tội Trột đạo.

Về cụm từ "treo trên cây" (rukkhe vā laggitaṃ): đối với vật được mang lên đặt hoặc treo trên các cây như cây thốt nốt, việc phân xử cần được hiểu theo phương pháp đã nêu đối với móc treo. Nhưng đối với buồng quả thốt nốt mọc tự nhiên trên cây, nếu người ấy làm lay động nó thì phạm Trọng tội. Đối với loại quả nào mà khi lấy trộm sẽ đủ định mức phạm tội Trột đạo, thì ngay khi quả đó vừa rời khỏi cuống buộc, người ấy phạm tội Trột đạo. Nếu người ấy cắt cả buồng quả thì phạm tội Trột đạo. Một vật được đặt lên cây bằng cách gác đầu vật vào giữa các kẽ lá thì có hai vị trí: vị trí đặt và vị trí của cuống lá; việc phân xử tại đó cần được hiểu theo phương pháp đã trình bày. Người nào vì sợ rằng "khi vừa cắt xong, quả rơi xuống sẽ gây ra tiếng động" nên tự mình gác đầu quả vào giữa các kẽ lá rồi mới cắt, thì ngay khi vừa cắt xong liền phạm tội Trột đạo; bởi vì vị trí do chính người ấy tạo ra thì không được tính là vị trí gốc. Theo phương pháp này, việc phân xử đối với hoa và quả của tất cả các loại cây cần được hiểu tương tự.

Về cụm từ "trong các giá đỡ bát" (pattādhārakepīti): ở đây, dù là giá đỡ bằng gỗ, giá đỡ dạng vòng tròn, giá đỡ bằng thanh gỗ, hay bất kỳ thứ gì dùng để đặt bát, kể cả giỏ thưa, thì đều được gọi chung là giá đỡ bát. Vị trí của chiếc bát đặt trên đó chính là những điểm tiếp xúc của bát với giá đỡ. Đối với giá đỡ bằng gỗ, việc xác định vị trí được chia theo năm cách. Nếu một người nắm lấy miệng của chiếc bát đang đặt trên đó rồi kéo về bất kỳ hướng nào trong bốn hướng, khi một đầu của bát vượt khỏi điểm tiếp xúc của đầu kia thì phạm tội Trột đạo. Nếu nhấc bổng lên trên dù chỉ bằng một sợi tóc cũng phạm tội Trột đạo. Đối với người mang bát đi cùng với cả giá đỡ thì cũng theo phương pháp tương tự như vậy.

Phần Chú giải về các vật treo trên không đến đây là kết thúc.

#### *4.1.2.8. Chú Giải Về Vật Trong Nước*

* Về từ "Udakaṭṭhe" – nghĩa là vật được đặt để trong nước. Những người sợ hãi hiểm họa từ vức vương hoặc các mối nguy khác đã đặt các vật không bị nước làm hư hại vào trong các bình bằng đồng đỏ hoặc các vật dụng tương tự, đậy kín rồi đem để xuống những nơi nước không chảy như ao hồ. Trong trường hợp này, chỉ có vị trí mà vật ấy đang trú nhất định mới là trú xứ (ṭhāna), chứ không phải toàn bộ vùng nước. Nếu vị ấy di chuyển vật đó, phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Đối với người đi bộ trong vùng nước nông, mỗi bước chân di chuyển vật ấy đi đều phạm một tội Tác ác. Đối với người ở trong nước sâu, mỗi khi dùng tay hoặc chân tác động để di chuyển vật ấy, mỗi nỗ lực của tay hoặc chân đều phạm một tội Tác ác. Phương pháp này cũng được áp dụng tương tự cho việc lặn xuống hoặc trồi lên để lấy trộm bình. Tuy nhiên, nếu trong khi đang thực hiện mà nhìn thấy rắn nước hoặc cá dữ rồi sợ hãi bỏ chạy, thì không phạm tội. Việc xét định tội liên quan đến việc chạm vào bình đã chôn dưới đất như thế nào thì ở đây cũng cần được hiểu theo cách tương tự. Nhưng có điểm khác biệt này: ở trường hợp kia là đào đất để kéo vật lên, còn ở đây là làm vật lún xuống bùn. Như vậy, sự phân định về trú xứ được xác định qua sáu phương cách.

Đối với các loài hoa như hoa súng (uppala), khi vị ấy ngắt đoản đóa hoa

mà giá trị của nó đủ để cấu thành vật phẩm phạm tội, thì phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika) ngay khi hoa vừa đứt. Ở đây, đối với loại hoa súng, chừng nào dù chỉ một sợi tơ hoa ở một bên chưa đứt thì vật ấy vẫn còn được xem là được bảo vệ (chưa lìa khỏi trú xứ). Tuy nhiên, đối với các loại hoa sen (paduma), khi cuống hoa đã đứt, dù sợi tơ bên trong chưa đứt thì cũng không còn được xem là được bảo vệ nữa. Nếu những hoa súng này đã được chủ nhân hái và đặt để một chỗ, khi vị ấy nhấc vật phẩm đó lên, phạm tội Bất cộng trụ. Nếu hoa được kết thành bó cầm tay, khi nhấc bó hoa đó lên, phạm tội Bất cộng trụ. Nếu hoa được kết thành gánh nặng, người nào làm di chuyển gánh nặng đó khỏi vị trí bằng bất kỳ cách nào trong sáu phương cách đã nêu ở phần chiếc bình chôn dưới đất, thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với những hoa súng có cuống dài, người ta tết hoa hoặc cuống thành bím, đặt trên mặt nước trên những lớp cỏ trải trên dây thừng hoặc buộc chúng lại; sự phân định việc di chuyển khỏi trú xứ được hiểu qua sáu phương cách: theo chiều dài từ đầu hoa đến cuối cuống, theo chiều ngang của các cạnh, và theo vị trí trú nhất bên dưới đến mặt phía trên của nó.

Người nào làm lay động nước, tạo ra sóng khiến cho bó hoa đang đặt trên mặt nước bị di dời khỏi vị trí cũ dù chỉ bằng một sợi tóc, thì phạm tội Bất cộng trụ. Nhưng nếu vị ấy khởi ý định rằng: "Ta sẽ lấy vật này khi nó trôi đến kia", thì vật ấy vẫn còn được bảo vệ; khi vật trôi đến điểm đó mà vị ấy nhấc lên thì mới phạm tội Bất cộng trụ. Đối với bông hoa vươn cao khỏi mặt nước, toàn bộ vùng nước (nơi cuống hoa tiếp xúc) là trú xứ; người nhổ hoa và nhấc thẳng lên, khi đoạn cuối của cuống hoa vừa vượt khỏi mặt nước dù chỉ bằng một sợi tóc, thì phạm tội Bất cộng trụ. Nếu vị ấy nắm lấy hoa, kéo nghiêng đi rồi mới nhổ, thì nước không phải là trú xứ, mà phạm tội Bất cộng trụ ngay khi hoa vừa bị nhổ đứt. Những đóa hoa được kết thành bó rồi buộc vào một nơi trong nước, hoặc vào cây, vào bụi cây; nếu chưa mở dây buộc mà dịch chuyển qua lại thì phạm Trọng tội (Thullaccaya), khi dây buộc vừa đứt hoặc rời ra thì phạm tội Bất cộng trụ. Việc trước hết mở dây buộc rồi sau đó mới lấy đi, sự phân định trú xứ theo sáu phương cách trong trường hợp này đã được nêu trong các bộ Đại Chú Giải (Mahāpaccarī). Đối với người muốn lấy hoa sen cùng với cả cây sen, sự phân định trú xứ theo chiều dọc và

chiều ngang phải được hiểu dựa trên phần nước tiếp xúc với cuống hoa và cuống lá. Tuy nhiên, nếu vị ấy chưa nhổ cây sen mà chỉ kéo hoa hoặc lá về phía mình, thì phạm Trọng tội. Khi vừa nhổ đứt, phạm tội Bất cộng trụ.

Người nào dù chưa làm di chuyển cuống hoa và cuống lá khỏi vị trí nhưng đã nhổ cây sen lên trước, thì phạm Trọng tội. Sau đó, khi cuống hoa và cuống lá bị di dời khỏi vị trí, phạm tội Bất cộng trụ. Nếu lấy hoa từ cây sen đã bị nhổ lên, thì phải định giá vật phẩm để xử lý tội. Đối với các bó hoa được kết lại hoặc gánh hoa đặt ở bên ngoài cũng theo phương pháp này. Người nhổ ngó sen (bhisa) hoặc rễ sen (muḷāla) mà giá trị đủ định mức thì phạm tội Bất cộng trụ. Trú xứ ở đây được xác định theo vị trí tiếp xúc trong bùn. Khi nhổ chúng lên, nếu dù chỉ một rễ con chưa đứt thì vật ấy vẫn còn được bảo vệ. Ngay cả lá hoặc hoa mọc ra từ đốt ngó sen cũng được xem là được bảo vệ như vậy, điều này đã được nói trong chính bộ Đại Chú Giải (Mahā-aṭṭhakathā). Tuy nhiên, trên đốt ngó sen có những chiếc gai nhỏ giống như mụn trên mặt của thanh niên, vì chúng không dài nên không được tính là vật bảo vệ. Các phần còn lại thực hiện theo cách đã nêu đối với hoa súng.

Đối với cá và rùa có chủ trong các ao hồ, toàn bộ vùng nước là trú xứ. Do đó, người nào dùng lưỡi câu, lưới, lờ, hoặc dùng tay để bắt con cá có chủ tại nơi đang được chăm sóc; khi con cá đủ giá trị ấy vừa được nhấc ra khỏi mặt nước dù chỉ bằng một sợi tóc, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Nếu con cá đang bị bắt mà vùng vẫy chạy bên này bên kia, hoặc nhảy lên không trung, hoặc rơi trên bờ, thì người bắt nó khi nó đang ở trên không hoặc đã rơi trên bờ cũng phạm tội Bất cộng trụ. Đối với rùa đi ra ngoài để tìm mồi, khi bắt nó cũng theo cách này. Nếu làm cho nó rời khỏi nước, phạm tội Bất cộng trụ.

Tuy nhiên, tại các địa phương, bên cạnh các hồ lớn dùng chung cho mọi người, người ta đào một con kênh dẫn nước chung giống như một con sông nhỏ nối với ống thoát nước. Từ đó, họ dẫn các mương nhỏ về và đào các ao riêng tại phần đất của mình để sử dụng. Khi có nhu cầu về nước, họ dọn dẹp các mương nhỏ và kênh dẫn nước rồi mở ống thoát nước. Khi đó, cá theo nước ra ngoài, dần dần đi vào và sống trong các

ao riêng. Người ta không ngăn cấm việc bắt cá ở trong hồ lớn hay ở kênh dẫn nước chung. Nhưng họ ngăn cấm và không cho phép bắt cá đã đi vào các mương nhỏ và ao riêng của từng nhà; ở đó, người nào bắt cá trong hồ, trong ống thoát hoặc trong kênh dẫn nước chung thì không bị xử tội trộm cắp (avahāra). Nhưng nếu bắt cá đã vào mương nhỏ hoặc ao riêng thì phải bị xử tội tùy theo giá trị của cá đã bắt. Nếu con cá bị bắt từ nơi đó mà nhảy lên không trung hoặc rơi trên bờ, người bắt nó khi nó đang ở trên không hoặc trên bờ, tức là đã thoát khỏi nước, thì không phạm tội trộm cắp. Tại sao? Bởi vì các chủ sở hữu chỉ xác lập quyền sở hữu khi chúng còn ở trong phạm vi trú xứ của họ. Đó là quy ước tại nơi đó. Đối với rùa cũng theo cách này.

Nhưng nếu con cá khi đang bị bắt mà chạy từ ao lên mương nhỏ, người bắt nó tại đó vẫn phạm tội trộm cắp. Nếu nó chạy từ mương nhỏ ra kênh dẫn nước, hoặc từ đó ra hồ lớn, thì người bắt nó không phạm tội trộm cắp. Người nào dùng mồi cơm nhử cá từ ao cho nó lên mương rồi bắt, phạm tội trộm cắp. Nhưng nếu nhử từ đó cho nó lên kênh dẫn nước chung rồi mới bắt, thì không phạm tội trộm cắp. Có một số người mang cá từ các nơi công cộng về thả vào ao nước tại phần đất sau nhà để nuôi, hằng ngày giết hai hoặc ba con để làm thức ăn thêm. Người nào bắt loại cá như vậy, dù ở trong nước, trên không, trên bờ hay bất cứ nơi nào, đều phạm tội trộm cắp. Đối với rùa cũng theo cách này.

Vào mùa nắng, khi dòng sông bị cắt đứt, nước đọng lại ở những nơi thấp lõm, người ta đến đó thả các loại trái độc như trái mật (madana) để diệt cá rồi bỏ đi; cá ăn phải các thứ đó rồi chết, nổi bụng trên mặt nước. Người nào đi đến đó với ý nghĩ: "Trong khi chủ nhân chưa đến, ta sẽ lấy những con cá này", rồi lấy chúng đi, thì phải bị xử tội theo giá trị. Nếu lấy với tưởng là vật vô chủ (paṃsukūla) thì không phạm tội trộm cắp, nhưng nếu bị đòi lại thì phải trả vật phẩm. Những người đã thả thuốc độc cá rồi đi lấy bình chứa đến để đựng đầy mang về, chừng nào họ vẫn còn ý định rằng: "Chúng ta sẽ còn quay lại nữa", thì những con cá đó vẫn là vật có chủ. Nhưng khi họ khởi ý rằng: "Thế này là đủ cho chúng ta rồi" và bỏ đi không còn luyến tiếc, thì từ đó về sau, người nào lấy với tâm trộm cắp sẽ phạm tội Tác ác. Với người có tưởng là vật vô

chủ thì không phạm tội. Như việc xét định đối với cá và rùa thế nào, thì đối với tất cả các loài thủy sinh khác cũng cần được hiểu như vậy.

Phần Chú giải về Vật trong nước đến đây là kết thúc.

#### *4.1.2.9. Chú Giải Về Trộm Cắp Trên Thuyền*

* Trong phần trộm cắp trên thuyền, trước hết để chỉ rõ về chiếc thuyền, bản văn ghi rằng: "Thuyền là phương tiện dùng để vượt qua". Do đó, ở đây, cho đến cả cái máng nhuộm hay kết bè tre cũng đều được gọi là "thuyền". Tuy nhiên, trong việc quy định ranh giới (kiết giới), loại thuyền kiên cố được đào bên trong hoặc đóng bằng các tấm ván, với kích thước tối thiểu có khả năng chở được ba người thì mới hợp quy cách. Nhưng ở đây, loại phương tiện chỉ chở được một người cũng được gọi là "thuyền". Những vật được đặt trên thuyền bao gồm bất kỳ vật gì có thức tính (hữu tình) hoặc không có thức tính (vô tình); đặc điểm của việc lấy trộm các vật đó phải được hiểu theo phương pháp đã nêu đối với việc lấy trộm trên đất liền. Trong các đoạn như "Ta sẽ lấy trộm chiếc thuyền", các giai đoạn truy tìm lần thứ hai, đi đến, xúc chạm và làm cho chuyển động cũng được hiểu theo cách đã nêu. Về việc "tháo dây buộc", nếu dây buộc vừa mới rời ra mà chiếc thuyền vẫn chưa rời khỏi vị trí cũ, thì chừng nào dây chưa tuột hẳn, phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Khi dây đã tuột, có thể phạm Trọng tội (Thullaccaya) hoặc tội Bất cộng trụ (Pārājika), điều này sẽ được làm rõ ở phần sau. Các phần còn lại được hiểu theo phương pháp đã nêu. Đây là phần giải thích văn bản (Pāḷivaṇṇanā).

Đây là phần quyết định ngoài bản văn (Pāḷimuttakavinicchayo): Đối với chiếc thuyền được buộc giữa dòng nước xiết, chỉ cần một điểm buộc đó chính là vị trí của nó, ngay khi dây buộc ấy vừa đứt rời thì phạm tội Bất cộng trụ. Lý do ở đây cũng giống như đã nêu trước đó. Đối với chiếc thuyền trôi tự do, bất kỳ diện tích mặt nước nào mà nó đang bao phủ lên thì đó chính là vị trí của nó. Do đó, người nào kéo nó lên phía trên, hoặc nhấn chìm xuống phía dưới, hoặc làm cho nó vượt ra khỏi khoảng không gian mà nó đang tiếp chạm ở bốn hướng, ngay khi vượt qua thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với chiếc thuyền không buộc dây, đứng yên trên mặt nước tĩnh lặng theo trạng thái tự nhiên, người nào kéo nó về

phía trước, phía sau hoặc hai bên hông, ngay khi một đầu của diện tích tiếp chạm vượt qua đầu bên kia của diện tích đang chiếm giữ trên mặt nước thì phạm tội Bất cộng trụ. Nếu nâng thuyền lên khỏi mặt nước dù chỉ bằng một sợi tóc, khiến phần đáy thuyền vượt ra khỏi khoảng không gian tiếp chạm với mặt nước thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với chiếc thuyền buộc vào bờ trên mặt nước tĩnh, có hai vị trí: điểm buộc dây và không gian thuyền đang đậu. Nếu trước hết tháo dây buộc thì phạm Trọng tội. Sau đó làm cho thuyền rời khỏi vị trí bằng một trong sáu cách thì phạm tội Bất cộng trụ. Trường hợp làm cho rời vị trí trước rồi tháo dây sau cũng cùng một nguyên tắc như vậy. Đối với chiếc thuyền được kéo lên cạn và lật úp lại, diện tích tiếp chạm với mặt đất là vị trí của nó. Sự phân định vị trí của nó phải được hiểu theo năm cách.

Đối với chiếc thuyền đặt ngửa trên mặt đất, diện tích tiếp chạm của mạn thuyền là vị trí của nó; sau khi hiểu rõ sự phân định vị trí theo năm cách, nếu làm cho bất kỳ điểm tiếp chạm nào vượt ra khỏi vị trí cũ dù chỉ bằng một sợi tóc theo chiều hướng lên thì phải biết là phạm tội Bất cộng trụ. Đối với chiếc thuyền trên cạn được đặt trên hai thanh đà bằng gỗ, diện tích tiếp chạm với hai thanh đà chính là vị trí của nó; do đó, sự phán quyết phải được hiểu theo phương pháp đã nêu về cái khăn trải trên đầu chân giường hoặc cái túi đựng gậy đặt trên móc treo tường.

Đối với chiếc thuyền được buộc bằng dây thừng dài sáu mươi hoặc bảy mươi sải tay, nếu không tháo dây mà kéo đi.

Đối với chiếc thuyền đặt trên cạn, sát mặt đất cùng với dây thừng, vị trí của nó không chỉ đơn thuần là diện tích tiếp chạm. Mà phải hiểu rằng vị trí đó được tính từ đầu dây thừng cho đến điểm cuối của diện tích thuyền nằm trên đất theo chiều dài, và theo chiều ngang là giới hạn tiếp chạm của thuyền và dây thừng trên mặt đất. Người nào kéo nó theo chiều dọc hoặc chiều ngang, ngay khi một đầu của diện tích tiếp chạm vượt qua điểm cuối của diện tích đang nằm trên đất, hoặc nâng thuyền cùng với dây thừng lên khỏi mặt đất dù chỉ bằng một sợi tóc, thì phạm tội Bất cộng trụ. Người nào với tâm trộm cắp, bước lên chiếc thuyền đang đậu tại bến rồi dùng chèo hoặc mái chèo đẩy đi, thì phạm tội Bất cộng trụ. Tuy nhiên, nếu người đó chỉ giương lọng hoặc trải y, dùng

chân đạp lên, dùng tay nâng lên tạo thành hình dáng như cánh buồm để đón gió, và có luồng gió mạnh thổi đến mang thuyền đi, chiếc thuyền bị di chuyển hoàn toàn do gió; khi đó cá nhân ấy không phạm tội trộm cắp. Có sự nỗ lực (tác dụng), nhưng đó không phải là sự nỗ lực làm cho rời khỏi vị trí. Nếu người đó chặn hướng đi bình thường của chiếc thuyền đang trôi như vậy để đưa nó sang một hướng khác thì phạm tội Bất cộng trụ. Nếu chiếc thuyền tự trôi đến một bến làng nào đó, người ấy không làm nó rời khỏi vị trí mà chỉ bán nó đi rồi bỏ đi, thì không có tội trộm cắp. Tuy nhiên, người ấy phải bồi thường giá trị vật dụng đó.

Kết thúc chú giải về thuyền.

#### *4.1.2.10. Chú giải về xe*

* Trong phần trộm cắp trên xe, để chỉ rõ về loại xe, bản văn ghi rằng: "Xe nghĩa là các loại phương tiện chở người". Trong đó, loại xe có phần trên giống như cái chòi, được che lợp bằng ván hoặc bao phủ kín xung quanh gọi là "vayha". Loại xe có các thanh gỗ cong trang trí bằng vàng bạc ở hai bên, làm theo hình cánh chim đại bàng gọi là "sandamānikā". Các loại xe ngựa và xe bò thì đã rõ ràng. Với bất kỳ loại xe nào, người nào có tâm trộm cắp làm di chuyển các vật dụng có thức tính hoặc không thức tính được đặt trên đó (như theo dạng chất đống), thì phải biết là phạm tội Bất cộng trụ theo phương pháp đã nêu về việc trộm cắp trên thuyền và trên đất liền.

Điểm khác biệt ở đây là: đối với vật dụng như gạo đặt trên xe, người lấy trộm bằng giỏ, dù chưa nhấc giỏ lên nhưng đã tách giỏ ra khỏi xe, làm phá vỡ tính chất kết nối đồng nhất của khối gạo thì phạm tội Bất cộng trụ. Nguyên tắc này cũng áp dụng cho việc trộm cắp trên đất liền. Các phần như "Ta sẽ lấy chiếc xe" hay việc truy tìm lần thứ hai được hiểu theo cách đã nêu. Về việc "làm rời khỏi vị trí", đối với chiếc xe có hai bò kéo, có mười vị trí tiếp chạm gồm tám chân bò và hai bánh xe. Người có tâm trộm cắp ngồi ở vị trí điều khiển và thúc cho bò nhấc chân lên thì phạm Trọng tội. Còn đối với bánh xe, ngay khi nó vượt qua khỏi điểm tiếp chạm trên mặt đất dù chỉ một sợi tóc thì phạm tội Bất cộng trụ. Nếu các con bò nhận ra "đây không phải chủ mình" rồi bỏ ách đứng lại hoặc vùng vẫy, thì người đó vẫn còn được bảo lưu (chưa phạm Bất cộng trụ).

Nhưng nếu người đó điều khiển bò đứng thẳng lại, đặt ách lên, buộc chặt dây, dùng gậy thúc cho bò nhấc chân đi thì phạm Trọng tội theo cách đã nêu. Khi bánh xe vượt qua vị trí thì phạm tội Bất cộng trụ.

Nếu trên con đường bùn lầy, một bánh xe bị lún trong bùn, các con bò cố gắng làm quay bánh xe thứ hai nhưng vì một bánh vẫn đứng yên nên chưa cấu thành tội trộm cắp. Nhưng khi người điều khiển thúc cho bò kéo đi mà bánh xe đang đứng yên kia vượt qua khỏi diện tích tiếp chạm dù chỉ một sợi tóc thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với xe bốn bò kéo thì có mười tám vị trí, xe tám bò kéo thì có ba mươi bốn vị trí – theo phương thức này mà hiểu sự phân biệt các vị trí của xe được kéo.

Đối với chiếc xe không có bò kéo, được đỡ bằng một thanh chống phía trước và hai thanh chống phía sau, vị trí của nó gồm năm điểm dựa trên ba thanh chống và hai bánh xe. Nếu thanh chống ở phía trước có dạng đế bằng, thì có sáu vị trí. Nếu phía sau không có thanh chống mà chỉ có thanh chống phía trước thì có ba hoặc bốn vị trí. Nếu đầu xe đặt trên một tấm ván hoặc thanh gỗ thì có ba vị trí. Tương tự đối với xe đặt trực tiếp trên đất. Người nào kéo đầu xe hoặc nâng lên làm di chuyển vị trí phía trước và phía sau thì phạm Trọng tội. Khi bánh xe vượt qua điểm tiếp xúc trên mặt đất dù chỉ một sợi tóc thì phạm tội Bất cộng trụ. Nếu tháo bánh xe ra và đặt hai đầu trục xe lên các thanh gỗ thì có hai vị trí. Người nào kéo hoặc nâng làm vượt qua diện tích tiếp chạm thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với xe đặt trên đất mà điểm tựa là đầu xe và bốn thanh chống trục, thì có năm vị trí. Người nào nắm đầu xe kéo đi, khi điểm cuối của các thanh chống vượt qua điểm đầu của vị trí cũ thì phạm tội Bất cộng trụ. Nếu nắm ở các thanh chống kéo đi, khi điểm đầu của thanh chống vượt qua điểm cuối của vị trí cũ thì phạm tội Bất cộng trụ. Nếu nắm bên hông kéo ngang, khi vượt qua diện tích tiếp chạm theo chiều ngang thì phạm tội Bất cộng trụ. Nếu nắm ở giữa nâng lên, ngay khi rời khỏi mặt đất dù chỉ một sợi tóc thì phạm tội Bất cộng trụ. Nếu không có các thanh chống trục, mà trục xe được đâm xuyên qua tâm xe và nằm bằng phẳng trên đất, khi đó toàn bộ bề mặt dưới của xe tiếp chạm với đất. Trong trường hợp đó, sự phạm tội Bất cộng trụ được xác định khi xe vượt qua diện tích tiếp chạm theo bốn hướng hoặc theo

chiều hướng lên. Đối với bánh xe đặt nằm trên đất theo phía trục bánh, có một vị trí, sự phân định dựa trên năm cách. Nếu bánh xe đặt nghiêng tiếp chạm bằng cả vành và trục thì có hai vị trí. Người nào dùng chân đạp lên phần vành xe đang hổng để nó chạm đất, rồi nắm vào các nan hoa hoặc vành xe để nâng lên, thì vị trí do người đó tự tạo ra không được tính là vị trí gốc, do đó dù điểm đó đứng yên nhưng các điểm còn lại vượt qua vị trí cũ thì phạm tội Bất cộng trụ.

Đối với bánh xe đặt tựa vào tường, cũng có hai vị trí. Ở đây, người nào làm cho nó rời khỏi tường trước thì phạm Trọng tội. Sau đó nếu nhấc nó lên khỏi mặt đất dù chỉ một sợi tóc thì phạm tội Bất cộng trụ. Nếu nhấc khỏi mặt đất trước mà vị trí tiếp chạm với tường không thay đổi, thì cũng theo nguyên tắc đó. Nếu người nào nắm vào các nan hoa rồi kéo xuống dưới, khiến điểm trên cùng của phần tiếp chạm với tường vượt qua điểm dưới cùng của vị trí đó, thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với chiếc xe đang đi trên đường, chủ xe vì việc gì đó đã xuống xe và đi khỏi đường, lúc đó có một vị Tỳ-kheo đi ngược chiều thấy xe không có người trông giữ, khởi tâm trộm cắp rồi bước lên xe, nếu các con bò tự ý bước đi mà không có sự tác động của vị đó, thì không phạm tội trộm cắp. Các phần còn lại tương tự như đã nêu về thuyền.

Kết thúc chú giải về xe.

#### *4.1.2.11. Chú giải về các loại gánh nặng*

* Tiếp theo đây, "vật để mang gánh" chính là gánh nặng. Gánh nặng ấy được hiển thị theo bốn cách tùy theo vị trí như gánh trên đầu và các vị trí khác. Trong các vị trí gánh trên đầu vân vân, để tránh sự nhầm lẫn, cần phải hiểu rõ các giới hạn phân định của đầu và các bộ phận khác. Trước hết, giới hạn của đầu: phía trước cổ là hố cổ, phía sau cổ là điểm xoáy tóc của một số người tại chân tóc; ở hai bên cổ, tóc của một số người mọc rủ xuống, được gọi là tóc mai, và phần dưới của chúng; đây là giới hạn bên dưới, từ đó trở lên là đầu. Gánh nặng đặt trong khoảng này gọi là gánh nặng trên đầu.

Tại hai bên, bắt đầu từ phần dưới của tóc mai; bắt đầu từ phần trên của khuỷu tay; bắt đầu từ phần dưới của xoáy sau cổ và hố trước cổ; bắt

đầu từ phần trên của xoáy giữa lưng và hố giữa ngực; đó là vai. Gánh nặng đặt trong khoảng này gọi là gánh nặng trên vai.

Lại nữa, bắt đầu từ phần dưới của xoáy giữa lưng và hố giữa ngực cho đến đầu móng chân, đây là giới hạn của thắt lưng. Gánh nặng đặt xung quanh thân mình trong khoảng này gọi là gánh nặng ngang hông.

Còn bắt đầu từ phần dưới của khuỷu tay cho đến đầu móng tay, đây là giới hạn treo thả. Gánh nặng đặt trong khoảng này gọi là gánh nặng treo thả (gánh nặng trên tay).

Giờ đây, trong các trường hợp "gánh nặng trên đầu" vân vân, có sự thẩm định mới như sau: một Tỳ-kheo không được chủ nhân giao phó rằng "hãy cầm vật này đi đến chỗ kia", mà tự mình nói rằng "hãy đưa vật này cho tôi, tôi sẽ mang hàng hóa cho các vị", rồi dùng đầu đỡ hàng hóa của họ mà đi; nếu với tâm trộm cắp mà chạm vào hàng hóa đó, phạm tội Tác-ác (Dukkaṭa). Nếu không vượt quá giới hạn của đầu như đã nêu, mà làm cho hàng hóa cọ xát hoặc di chuyển tới lui, phạm Trọng tội (Thullaccaya). Ngay khi vừa hạ gánh xuống vai, mặc dù chủ nhân có ý muốn rằng "hãy cứ mang đi", nhưng vì họ chưa giao phó chính thức nên vị ấy phạm tội Bất-cộng-trụ (Pārājika). Lại nữa, dù chưa hạ xuống vai, nhưng nếu làm cho vật ấy rời khỏi đầu dù chỉ bằng một sợi tóc, cũng phạm tội Bất-cộng-trụ. Còn đối với gánh hàng đôi, một gánh đặt trên đầu, một gánh đặt trên lưng, thì việc thẩm định phải được hiểu theo hai vị trí ấy. Tuy nhiên, sự thuyết giảng này được bắt đầu dựa trên các gánh nặng thuần túy trên đầu vân vân. Những gì đã nói về gánh nặng trên đầu, thì sự thẩm định đối với gánh nặng trên vai vân vân cũng tương tự như vậy.

Trong câu "gánh nặng trên tay", vì vật được cầm bằng tay nên gánh nặng treo thả được gọi là "gánh nặng trên tay".

Dù vật ấy được nhấc lên từ mặt đất ngay từ đầu, hoặc được chuyển từ đầu vân vân với tâm trong sạch, thì nó vẫn được tính là "gánh nặng trên tay". Nếu với tâm trộm cắp, sau khi thấy vị trí đặt vật như vậy mà đặt nó xuống đất hoặc trong bụi cây vân vân, ngay khi vừa rời khỏi tay, vị ấy

phạm tội Bất-cộng-trụ. Trong câu "nhấc lên từ mặt đất", nếu vì lý do như ăn sáng mà đặt các gánh nặng ấy xuống đất với tâm trong sạch, rồi sau đó với tâm trộm cắp mà nhấc lên dù chỉ bằng một sợi tóc, vị ấy phạm tội Bất-cộng-trụ.

Kết thúc Chú giải về các loại gánh nặng.

#### *4.1.2.12. Chú giải về vườn*

* Trong phần về vườn — trước hết để hiển thị về vườn, văn bản nêu: "Vườn nghĩa là vườn hoa, vườn quả". Trong số đó, nơi trồng các loại hoa như hoa lài vân vân là vườn hoa. Nơi trồng các loại quả như xoài vân vân là vườn quả. Sự thẩm định đối với vật được đặt tại bốn vị trí trong vườn cũng tương tự như phương pháp đã nêu về các vật đặt trên đất vân vân.

Trong các vật sinh ra tại đó: "Rễ" là bất kỳ loại rễ nào như rễ hương bài, rễ cỏ tranh vân vân; người nào nhổ lên hoặc lấy rễ đã được nhổ, khi lấy đủ lượng rễ tương đương với giá trị của vật quy định, thì phạm tội Bất-cộng-trụ. Loại củ cũng được bao hàm trong phần rễ. Đối với người đang nhổ rễ, nếu rễ chưa đứt dù chỉ một chút, chỉ phạm Trọng tội. Sự thẩm định ở đây cần được hiểu theo phương pháp đã nêu về ngó sen. "Vỏ" là bất kỳ loại vỏ cây nào có thể sử dụng làm thuốc hoặc làm thuốc nhuộm; người nào bóc vỏ hoặc lấy vỏ đã được bóc, phạm tội Bất-cộng-trụ theo phương pháp đã nêu về rễ. "Hoa" là bất kỳ loại hoa nào như hoa lài, hoa nhài vân vân; người nào hái hoa hoặc lấy hoa đã được hái, phạm tội Bất-cộng-trụ theo phương pháp đã nêu về các loại hoa súng, hoa sen. Bởi vì cuống hoa hoặc đài hoa cũng được bảo vệ khi chưa bị cắt đứt. Tuy nhiên, nếu trong cuống hoa có nhụy (sợi nhỏ), thì nhụy đó không được tính là vật được bảo vệ. "Quả" là bất kỳ loại quả nào như quả xoài, quả thốt nốt vân vân; sự thẩm định đối với người lấy quả từ trên cây đã được nêu trong phần luận về vật dính liền trên cây. Nếu quả đã được hái xuống và đặt trên đất, thì nó được bao hàm trong phần về vật đặt trên đất vân vân.

"Tranh chấp vườn" nghĩa là nói dối rằng "vườn này là của tôi" đối với vườn thuộc sở hữu của người khác rồi tiến hành tranh chấp; vì đây là nỗ

lực của việc lấy vật không được cho nên phạm tội Tác-ác. "Làm cho chủ nhân nảy sinh nghi ngờ" nghĩa là nhờ sự khéo léo trong thẩm định hoặc nhờ dựa vào thế lực mạnh mẽ vân vân mà khiến cho chủ vườn khởi lên sự hoài nghi. Như thế nào? Khi thấy kẻ tranh chấp nỗ lực thẩm định như vậy, người chủ suy nghĩ: "Liệu ta có thể giữ được khu vườn này là của mình hay không, hay là không thể?". Khi sự nghi ngờ nảy sinh trong tâm người chủ như vậy là do kẻ tranh chấp tạo ra, do đó kẻ ấy phạm Trọng tội.

"Từ bỏ trách nhiệm" nghĩa là khi người chủ suy nghĩ: "Kẻ này cứng đầu, hung bạo, có thể gây nguy hại đến tính mạng và phạm hạnh của ta, thôi thì ta từ bỏ khu vườn này cho hắn", rồi buông bỏ trách nhiệm, khi đó kẻ tranh chấp phạm tội Bất-cộng-trụ. Nếu kẻ tranh chấp cũng đã định từ bỏ, nhưng mặc dù chủ nhân đã buông bỏ trách nhiệm mà kẻ tranh chấp vẫn chưa từ bỏ, lại còn nỗ lực với ý định rằng "ta sẽ chèn ép hắn thật tốt, cho hắn thấy uy quyền của ta, buộc hắn phải phục tùng rồi mới trả lại", thì vị ấy vẫn được bảo vệ (chưa phạm tội Bất-cộng-trụ). Tuy nhiên, nếu kẻ tranh chấp buông bỏ trách nhiệm với ý định "ta sẽ chiếm đoạt, không trả lại cho hắn nữa", nhưng chủ nhân vẫn không từ bỏ, vẫn tìm kiếm phe cánh, chờ đợi thời gian, suy nghĩ rằng "ta hãy tìm kiếm một hội chúng có lòng hổ thẹn cái đã, sau này sẽ tính tiếp", và vẫn nỗ lực lấy lại, thì vị ấy vẫn được bảo vệ. Khi nào kẻ kia nói "ta không trả", và chủ nhân cũng nói "ta không lấy được nữa" — cả hai đều buông bỏ trách nhiệm như vậy, khi đó kẻ tranh chấp phạm tội Bất-cộng-trụ. Lại nữa, sau khi tranh chấp và đang trong quá trình thẩm định, khi cuộc thẩm định chưa kết thúc và chủ nhân chưa buông bỏ trách nhiệm, kẻ ấy biết rõ mình không phải là chủ sở hữu mà vẫn lấy bất kỳ bông hoa hay quả nào từ đó, thì phải bị xử phạt theo giá trị của hàng hóa.

"Hành xử theo Pháp" nghĩa là đang thực hiện việc thẩm định trong Tăng đoàn hoặc tại triều đình. "Làm cho chủ nhân thất bại" nghĩa là đưa hối lộ cho các quan tòa, đưa nhân chứng giả vào để thắng người chủ vườn. "Phạm tội Bất-cộng-trụ" nghĩa là không chỉ riêng kẻ đó, mà tất cả những quan tòa gian lận và nhân chứng giả tham gia vào việc đạt được mục đích đó một cách cố ý đều phạm tội Bất-cộng-trụ. Ở đây, sự thất bại cần

được hiểu theo việc chủ nhân buông bỏ trách nhiệm. Bởi vì nếu chưa buông bỏ trách nhiệm thì người đó vẫn chưa bị coi là thất bại. "Hành xử theo Pháp mà bị thất bại" nghĩa là nếu cuộc thẩm định được tiến hành đúng theo Pháp, Luật và Giáo huấn của Bậc Đạo Sư mà kẻ đó tự mình nhận lấy thất bại; dù vậy, do hành vi nói dối gây đau khổ cho chủ nhân, kẻ ấy vẫn phạm Trọng tội.

Kết thúc Chú giải về vườn.

#### *4.1.2.13. Chú giải về Tự viện*

* Đối với trường hợp liên quan đến tự viện – việc trộm cắp được thực hiện qua bốn phương thức đã được trình bày theo cách tương tự như trước. Trong sự kiện tranh chấp, nếu một vị Tỳ-kheo tranh giành một ngôi chùa, một khu tịnh xá, hay một trú xá dù lớn hay nhỏ, vốn đã được dâng cúng đến Tăng chúng bốn phương, thì sự tranh chấp đó không thành tựu tội lỗi (về phương diện sở hữu cá nhân). Vị ấy cũng không thể cưỡng đoạt để làm của riêng. Vì cớ sao? Vì không có đối tượng cụ thể nào từ bỏ quyền sở hữu. Ở đây, không phải tất cả các Tỳ-kheo từ bốn phương đều từ bỏ quyền quản lý của mình. Tuy nhiên, nếu một vị cưỡng đoạt và chiếm lấy tài sản thuộc về một nhóm (như nhóm các vị tụng đọc Trường Bộ Kinh) hoặc của một cá nhân, vị ấy có thể khiến họ từ bỏ quyền sở hữu. Do đó, việc phân xử trong khuôn viên rừng (ārāma) ấy cần được hiểu theo phương thức đã nêu.

Chú giải về Tự viện kết thúc.

#### *4.1.2.14. Chú giải về Ruộng vườn*

* Đối với trường hợp liên quan đến ruộng vườn – để chỉ rõ về ruộng, bản văn nêu rằng: “Ruộng nghĩa là nơi mà các loại ngũ cốc chính (pubbaṇṇa) hoặc ngũ cốc phụ (aparaṇṇa) sinh trưởng.” Ở đây, ngũ cốc chính gồm bảy loại lúa như lúa sali; ngũ cốc phụ gồm các loại đậu xanh, đậu đen; các vườn mía và những thứ tương tự cũng được bao hàm trong mục này. Tại đây, việc trộm cắp cũng được thực hiện qua bốn phương thức như đã trình bày. Đối với các loại nông sản đang sinh trưởng tại đó, nếu một người gom lấy các bông lúa hoặc từng hạt một bằng cách dùng tay ngắt, hoặc dùng liềm gặt, hoặc nhổ bật gốc nhiều

cây một lúc, khi số lượng lúa, hạt, nắm tay, hoặc các loại đậu đen, đậu xanh chứa đầy vật định mức (vatthu), thì ngay khi chúng rời khỏi cuống, vị ấy phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ). Tuy nhiên, nếu còn dính lại một chút cành, vỏ cây hay lớp da mỏng chưa đứt hẳn, thì tội lỗi vẫn được ngăn giữ (chưa thành Pārājika).

Cọng lúa dù dài, nhưng chừng nào bông lúa vẫn chưa thoát ra khỏi lớp vỏ bọc bên trong cọng, thì tội lỗi vẫn được ngăn giữ. Nếu cuống của bông lúa đã thoát ra khỏi vỏ bọc dù chỉ bằng đầu sợi tóc, thì phải xử phạt theo giá trị của vật phẩm. Đối với người dùng liềm gặt, khi đã nắm trong tay và cắt đứt phần dưới nhưng các bông lúa vẫn còn quấn quýt vào nhau, thì tội lỗi vẫn được ngăn giữ. Nếu gỡ chúng ra và nhấc lên dù chỉ bằng đầu sợi tóc, nếu đầy vật định mức, thì phạm tội Pārājika. Đối với lúa đã được chủ nhân gặt và để đó, dù còn vỏ hay đã bóc vỏ, nếu người nào lấy đi một lượng đầy vật định mức, ngay khi lấy xong là phạm tội Pārājika. Nếu người đó có ý định rằng: “Ta sẽ đập và sàng sảy rồi mới lấy phần tinh hạt”, thì tội lỗi vẫn được ngăn giữ cho đến lúc đó. Ngay cả khi di dời vị trí trong lúc đập hoặc sàng sảy cũng chưa phạm Pārājika, chỉ khi nào lúa đã được cho vào đồ chứa thì mới phạm Pārājika. Về phương diện tranh chấp tài sản ở đây, phương thức phân xử cũng giống như đã nêu.

Trong các việc như di dời cột mốc, đất đai được xem là vật vô giá. Do đó, nếu chỉ bằng một cột mốc mà người đó chiếm đoạt một vùng đất dù chỉ bằng đầu sợi tóc của chủ nhân (dù họ đang nhìn thấy hay không nhìn thấy) để làm của riêng, thì ngay khi cột mốc được nhổ lên hoặc di dời (dù có làm dấu hay không), vị ấy và những người đồng mưu đều phạm tội Pārājika. Nếu việc chiếm đoạt cần đến hai cột mốc, thì cột thứ nhất phạm Thullaccaya (Trọng tội), cột thứ hai phạm Pārājika. Nếu cần đến ba cột, cột thứ nhất phạm Dukkaṭa (Tác-ác), cột thứ hai phạm Thullaccaya, cột thứ ba phạm Pārājika. Cứ như thế đối với nhiều cột, trừ hai cột cuối cùng ra, các cột trước đó phạm Dukkaṭa; trong hai cột cuối, một cột phạm Thullaccaya và cột cuối cùng phạm Pārājika. Điều này chỉ thành tựu khi chủ nhân đã từ bỏ quyền sở hữu. Đây là nguyên tắc chung cho mọi trường hợp.

Về việc dùng dây: Nếu muốn xác lập rằng "đây là của ta", người đó căng dây hoặc đặt gậy xuống thì phạm Dukkaṭa. Nếu định thực hiện qua hai công đoạn để chiếm làm của riêng, công đoạn đầu phạm Thullaccaya, công đoạn thứ hai phạm Pārājika.

Về việc làm hàng rào: Với ý định chiếm ruộng của người khác bằng cách bao quanh, người đó đóng các cọc gỗ; mỗi lần đóng phạm một tội Dukkaṭa. Khi chỉ còn một khoảng hở chưa đóng, phạm Thullaccaya; khi khoảng hở đó được lấp kín, phạm Pārājika. Nếu không thể dùng cọc mà dùng các nhánh cây bao quanh để chiếm đoạt, việc hạ các nhánh cây xuống cũng theo nguyên tắc này. Như vậy, bất kể dùng phương thức bao quanh nào để chiếm đoạt, các công đoạn đầu phạm Dukkaṭa. Trong hai công đoạn cuối, một phạm Thullaccaya, cái cuối cùng phạm Pārājika.

Về việc dời bờ đê: Với ý định xác nhận ruộng người khác là "của ta", người đó dời bờ đê của ruộng mình.

Khi dời bờ ruộng lấn sang ruộng người khác, hoặc đắp thêm bùn đất làm cho bờ rộng ra, hoặc lập một bờ đê mới chưa từng có, các công đoạn đầu phạm Dukkaṭa. Trong hai công đoạn cuối, một phạm Thullaccaya, cái còn lại phạm Pārājika.

Chú giải về Ruộng vườn kết thúc.

#### *4.1.2.15. Chú giải về Đất đai*

* Đối với trường hợp liên quan đến đất đai – để chỉ rõ về đất, bản văn nêu rằng: "Đất nghĩa là đất vườn (ārāmavatthu) và đất tự viện (vihāravatthu)". Ở đây, một mảnh đất đã được dọn dẹp, có thể đã hoặc chưa được bao quanh bằng ba lớp tường rào, được dành để trồng hoa hoặc cây cối nhưng chưa gieo hạt hay trồng cây xuống, thì gọi là đất vườn. Theo phương thức này, mảnh đất được dành để xây dựng một ngôi chùa, khu tịnh xá hay trú xá được gọi là đất tự viện. Ngay cả nơi trước đây từng là vườn hay chùa nhưng sau đó bị hoang phế chỉ còn là đất trống, không còn thực hiện chức năng của vườn hay chùa nữa, vẫn được bao hàm trong khái niệm đất vườn và đất tự viện. Việc phân xử ở đây hoàn toàn tương tự như đã nêu trong phần về ruộng vườn.

Chú giải về Đất đai kết thúc.

* Những gì cần nói về trường hợp liên quan đến làng mạc đã được trình bày xong.

#### *4.1.2.16. Chú giải về Rừng*

* Đối với trường hợp liên quan đến rừng – để chỉ rõ về rừng, bản văn nêu rằng: "Rừng nghĩa là những gì thuộc quyền sở hữu của con người". Ở đây, vì rừng có loại thuộc sở hữu của con người và loại không thuộc sở hữu; nhưng trong bối cảnh này, rừng được ám chỉ là nơi có người bảo quản, trông giữ, nơi mà nếu không trả tiền thì không được phép lấy gỗ, dây leo. Vì vậy, sau khi nói "những gì thuộc quyền sở hữu của con người", từ "rừng" lại được nhắc lại. Điều này chỉ ra rằng: "Trạng thái được sở hữu không phải là đặc điểm tự nhiên của rừng. Nhưng cái gì mang đặc điểm của rừng và được con người sở hữu, thì trong ý nghĩa này được gọi là rừng". Việc phân xử tại đó tương tự như đã nêu trong phần về vườn tược.

Đối với các vật sinh trưởng tại đó, nếu đốn hạ dù chỉ một cây đại thụ có giá trị lớn thì phạm tội Pārājika. Về các loại dây leo, dù là mây hay các loại dây khác; nếu sợi mây hay dây leo đó dài, xuyên qua hoặc quấn quanh các cây lớn và bụi rậm, dù đã bị cắt ở gốc hoặc ở ngọn nhưng vẫn chưa rời ra thì chưa cấu thành tội trộm cắp. Chỉ khi nào bị cắt đứt cả ở ngọn và gốc thì mới cấu thành tội trộm cắp. Nếu dây leo đang quấn quanh cây, ngay khi nó được gỡ rời khỏi cây thì cấu thành tội trộm cắp.

Về cỏ: Ở đây dù là cỏ hay lá cây, tất cả đều được bao hàm trong thuật ngữ "cỏ". Nếu người nào lấy cỏ hay lá đã được người khác cắt để lợp nhà, hoặc tự mình cắt lấy, thì phải xử phạt theo giá trị vật phẩm. Không chỉ có cỏ và lá, mà bất kỳ thứ gì khác như vỏ cây, sợi vỏ cây, nếu chủ nhân còn quyến luyến mà người đó lấy đi, thì phải xử phạt theo giá trị vật phẩm. Một cây gỗ đã được đẽo gọt và để bên đường cũng không được lấy. Tuy nhiên, cây nào đã bị cắt đứt cả ngọn và gốc, cành đã mục nát, vỏ đã bong tróc, có thể hiểu rằng "vật này đã bị chủ nhân vứt bỏ" thì được phép lấy. Ngay cả cây có dấu hiệu đã được cắt nhưng dấu hiệu đó đã bị vỏ cây che phủ thì cũng được phép lấy. Những loại gỗ được

đốn để làm nhà nhưng đã bị bỏ mặc trong rừng, hư hỏng bởi mưa nắng, khi thấy như vậy có thể hiểu là "đã bị vứt bỏ" và được phép lấy. Vì sao? Vì những người chủ của khu rừng không còn quyền kiểm soát đối với chúng. Những người đã trả tiền cho chủ rừng để đốn cây mới là chủ sở hữu, và khi họ đã vứt bỏ, không còn luyến tiếc thì các vật đó trở thành vật không chủ.

Nếu một vị Tỳ-kheo ngay từ đầu đã trả phí cho những người gác rừng, rồi vào rừng đốn những cây theo ý muốn, vị ấy có thể đi ra bằng bất kỳ con đường nào mình thích mà không cần phải đi qua trạm canh gác. Hoặc nếu khi vào rừng chưa trả phí nhưng có ý định "khi ra sẽ trả", sau khi đốn cây và lúc ra đã trả phí cho họ, điều này hoàn toàn đúng phép. Nếu vị ấy có ý định rằng "khi họ yêu cầu thì ta sẽ trả", thì khi bị yêu cầu, vị ấy phải trả. Nếu có người khác dùng tiền của mình trả thay và nói: "Hãy để cho vị Tỳ-kheo đi", thì điều đó là hợp pháp, vị ấy được phép đi. Nếu một người có quyền thế ngăn cản mà không trả tiền, nói rằng: "Đừng lấy phần của các Tỳ-kheo", nhưng những người gác rừng thưa rằng: "Chúng con không lấy phần của các Tỳ-kheo và đạo sĩ thì lấy gì mà sống, xin Ngài hãy trả", thì vị ấy phải trả.

Người nào đến rừng khi những người gác rừng đang ngủ, hoặc đang mải mê vui chơi, hoặc đã đi đâu đó, dù đã gọi hỏi "những người gác rừng đâu rồi" mà không thấy ai rồi tự ý đi qua, thì vị ấy mắc nợ giá trị vật phẩm (bhaṇḍadeyya). Người nào đi đến trạm canh gác nhưng vì đang chú tâm vào đề mục thiền định hoặc đang lơ đãng mà vô ý đi qua, vị ấy cũng mắc nợ giá trị vật phẩm. Người nào khi đến nơi đó mà gặp phải trộm cướp, voi dữ, thú dữ hoặc mưa lớn, vì muốn thoát khỏi nguy hiểm mà vội vàng vượt qua trạm canh, thì tội lỗi được ngăn giữ (không phạm Pārājika) nhưng vẫn mắc nợ giá trị vật phẩm. Tuy nhiên, trạm canh gác trong rừng này được xem là nghiêm ngặt hơn cả trạm thu thuế. Đối với trạm thu thuế, nếu không đi vào phạm vi quy định mà tránh né từ xa thì chỉ phạm tội Dukkaṭa. Nhưng ở đây, nếu với tâm trộm cắp mà tìm cách tránh né trạm canh rừng, dù có đi trên không trung cũng phạm tội Pārājika. Do đó, về vấn đề này, cần phải hết sức cẩn trọng.

Chú giải về Rừng kết thúc.

#### *4.1.2.17. Thuyết về nước*

* Liên quan đến nước: "Nằm trong vật chứa" nghĩa là vào thời điểm nước khan hiếm, nước được bảo quản cất giữ trong các vật chứa như bình, vại. Đối với người lấy nước ấy từ vật chứa đang đặt để bằng cách kéo vật chứa đó lại hoặc đục lỗ, hoặc dìm vật chứa của mình vào các hồ sen, ao hồ tại nơi đó để lấy, thì sự phán quyết cần được hiểu theo phương pháp đã nêu đối với dầu và mỡ bò.

Về việc phá hủy bờ đê: Tại nơi đó, đối với người phá hủy bờ đê cùng với các loại cây cỏ đang sinh trưởng, do có sự nỗ lực lấy vật chưa được cho nên phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Và tội ấy phát sanh theo từng nhát cuốc. Người đứng bên trong hướng mặt ra ngoài mà đào thì phải bị phạt tùy theo phần rìa bên ngoài. Người đứng bên ngoài hướng mặt vào trong mà đào thì phải bị phạt tùy theo phần rìa bên trong. Người đào cả bên trong lẫn bên ngoài rồi chừa lại phần giữa, sau đó đào nốt phần đó thì phải bị phạt tùy theo phần giữa.

Trường hợp làm cho bờ đê yếu đi rồi gọi đàn bò đến, hoặc sai trẻ chăn bò gọi đến, chúng đến dùng móng chân làm phá hủy bờ đê, thì bờ đê ấy được xem là bị chính người đó phá hủy. Trường hợp làm cho bờ đê yếu đi rồi lùa đàn bò xuống nước, hoặc sai trẻ chăn bò lùa xuống, những gợn sóng do chúng tạo ra làm vỡ bờ đê và nước chảy đi. Hoặc nói với trẻ chăn bò rằng: “Hãy vui đùa dưới nước đi”, hoặc làm cho chúng hoảng sợ khi đang đùa giỡn, những gợn sóng do chúng tạo ra cũng làm vỡ bờ đê và nước chảy đi. Hoặc người đó tự mình chặt cây mọc trong nước, hoặc sai người khác chặt, cây ấy ngã xuống tạo ra sóng làm vỡ bờ đê và nước chảy đi, thì bờ đê ấy được xem là bị chính người đó phá hủy.

Trường hợp làm cho bờ đê yếu đi, rồi vì muốn bảo vệ ao của mình mà lấp đường thoát nước hoặc ống thoát nước từ ao khác, hoặc ngăn đập, hoặc khơi thẳng mương dẫn sao cho nước đang chảy từ nơi khác chảy vào ao mình, làm cho ao mình ở phía trên bị vỡ, lượng nước dâng cao cuốn trôi bờ đê, thì bờ đê ấy được xem là bị chính người đó phá hủy. Trong tất cả các trường hợp, hình phạt phải được thực hiện theo giá trị vật lấy đi tương ứng với lượng nước đã thoát ra.

Đối với người tháo chốt ống thoát nước để lấy nước ra, phương pháp cũng tương tự như vậy. Tuy nhiên, nếu người đó đã làm yếu bờ đê, nhưng rồi theo tự nhiên đàn bò do những đứa trẻ không được sai bảo lùa đến đã dùng móng làm vỡ bờ đê; hoặc theo tự nhiên hay do những đứa trẻ không được sai bảo đã xuống nước tạo ra sóng; hoặc trẻ con tự mình xuống chơi tạo sóng; hoặc cây trong nước bị người khác chặt ngã tạo sóng làm vỡ bờ đê; hoặc dù đã làm yếu bờ đê và lấp đường thoát nước, ống dẫn nước của cái ao đang khô cạn, hoặc đắp đập trên đường nước chảy nơi khác, hoặc khơi thẳng con mương đang khô, nhưng sau đó trời mưa, nước đổ về làm vỡ bờ đê, thì trong tất cả các trường hợp này chỉ phải bồi thường vật phẩm (Bhaṇḍadeyya).

Người nào vào mùa hè, đào bờ đê của một hồ nước khô cho đến tận đáy, về sau khi trời mưa, nước chảy đến bao nhiêu đều thoát đi hết, thì người đó phải bồi thường vật phẩm. Do nguyên nhân đó, nếu hoa màu tươi tốt lên, mà người ấy không trả dù chỉ một phần tư giá trị (Pāda), thì do sự từ bỏ trách nhiệm đối với các chủ sở hữu, người ấy không còn tư cách Sa-môn.

Đối với hồ nước dùng chung cho tất cả mọi người; trong hồ nước ấy, mọi người đều có quyền làm chủ. Nhưng ở phía dưới hồ, người ta canh tác hoa màu; để bảo vệ hoa màu, một con mương lớn từ hồ dẫn ra đi xuyên qua giữa các cánh đồng, con mương đó cũng là của chung khi nước chảy thường xuyên. Từ đó, mỗi người tự đào các mương nhỏ dẫn nước vào ruộng của riêng mình. Nước đó họ không cho phép người khác lấy. Chỉ vào mùa hè khi nước ít, họ mới chia phiên dẫn nước. Người nào đến phiên mà không nhận được nước, hoa màu của người đó sẽ bị héo úa; do đó, người này không được phép lấy nước trong phiên của người khác. Tại đó, vị Tỳ-kheo nào có ý định trộm cắp, dẫn nước từ mương nhỏ hoặc từ ruộng của người khác vào mương hoặc ruộng của mình hay của người khác, hoặc dẫn nước chảy ra phía rừng, thì vị ấy phạm tội trộm cắp.

Lại nữa, người nào nghĩ rằng: “Còn lâu mới đến phiên lấy nước của mình, mà hoa màu này đang héo úa”, rồi chặn đường nước đang chảy vào ruộng của người khác để dẫn vào ruộng của mình, thì chắc chắn

phạm tội trộm cắp. Tuy nhiên, nếu nước chưa ra khỏi hồ, chưa đến cửa mương của người khác, vị ấy chặn tại các điểm khác nhau trên con mương khô để nước đang chảy đến không vào ruộng người khác mà vào ruộng mình: nếu chặn khi nước chưa chảy đến thì việc chặn đó là chắc chắn, nếu chặn khi nước đã chảy đến thì phải bồi thường vật phẩm. Đối với người đi đến hồ, tự mình mở chốt ống thoát nước để dẫn vào ruộng mình thì không phạm tội trộm cắp. Tại sao? Vì ruộng được canh tác dựa vào hồ nước đó. Tuy nhiên, trong các bộ chú giải như Kurundī có nói rằng: "Có phạm tội trộm cắp". Nhưng điều đó không phù hợp với đặc điểm về "vật, thời gian và địa điểm". Do đó, ý kiến trong bộ Đại Chú Giải (Mahā-aṭṭhakathā) mới là xác đáng.

Dứt thuyết về nước.

#### *4.1.2.18. Thuyết Về Cây Tăm Xỉa Răng*

* Cây tăm xỉa răng (Dantapoṇa) cần được phán quyết theo sự phán quyết về tài sản thuộc tu viện (ārāma). Nhưng đây là điểm đặc biệt: người nào là người làm thuê cho Tăng chúng, hàng ngày hoặc theo phiên nửa tháng đi lấy gỗ làm tăm, người đó mang về và dù đã cắt ra, nhưng chừng nào chưa bàn giao cho Tỳ-kheo Tăng thì vật ấy vẫn thuộc về người đó. Do vậy, người nào lấy với ý định trộm cắp thì phải bị phạt theo giá trị của vật phẩm. Đối với loại cây mọc tại chỗ thuộc về vật nặng (garubhaṇḍa), nếu lấy vật ấy khi đã được Tỳ-kheo Tăng bảo quản gìn giữ thì phải bị phạt theo giá trị vật phẩm. Phương pháp tương tự cũng áp dụng cho tài sản của nhóm, của cá nhân hoặc của cư sĩ, dù là gỗ đã cắt hay chưa cắt. Tại các khu vườn của họ, các Sa-di đi lấy gỗ làm tăm cho Tỳ-kheo Tăng theo phiên, đồng thời cũng lấy cho các vị thầy tế độ và thầy dạy dỗ; chừng nào các Sa-di chưa cắt và bàn giao cho Tăng chúng thì tất cả vẫn thuộc về các Sa-di ấy. Do vậy, người nào lấy với ý định trộm cắp cũng phải bị phạt theo giá trị vật phẩm.

Khi các Sa-di đã cắt xong, bàn giao cho Tăng chúng và đặt tại nhà để tăm xỉa răng với lời tác bạch: "Xin Tỳ-kheo Tăng hãy sử dụng tùy ý"; kể từ khi đó về sau không phạm tội trộm cắp, nhưng cần phải biết về phận sự. Người nào hàng ngày đều đến giữa Tăng chúng thì mỗi ngày chỉ nên lấy đúng một cây tăm. Người nào không đến hàng ngày, cư ngụ tại trú xứ

hành thiền hoặc chỉ xuất hiện khi nghe Pháp hay trong ngày giới đàn (Uposatha), thì nên ước lượng và lấy khoảng bốn hoặc năm cây tăm mang về nơi ở của mình để dùng. Khi đã dùng hết, nếu tại nhà để tăm vẫn còn nhiều, có thể đến lấy thêm để dùng. Nếu lấy mà không ước lượng, dẫn đến việc tăm ở nhà chứa bị hết trong khi tăm mình lấy về chưa dùng hết, khi đó các bậc Trưởng lão có thể nói: "Những ai đã lấy thì hãy mang trả lại", hoặc có vị nói: "Cứ dùng đi, các Sa-di sẽ đi lấy thêm", do đó để tránh tranh cãi thì nên lấy có ước lượng. Tuy nhiên, việc lấy thêm không phạm tội. Khi đi đường, cũng có thể cho một hoặc hai cây vào túi mang theo.

Dứt thuyết về cây tăm xỉa răng.

#### *4.1.2.19. Giải thích về cây rừng*

* Chủ thể của rừng gọi là cây rừng (vanappati); đây là danh từ chỉ chung cho những cây lớn nhất trong rừng. Tuy nhiên, ở đây ý chỉ tất cả những loại cây được con người sở hữu như xoài, mít, điều và các loại tương tự. Hoặc nơi nào người ta trồng các loại dây leo như hồ tiêu, nếu cây đó đang bị chặt mà vẫn còn dính lại dù chỉ bằng một chút vỏ, một sợi xơ, một mảnh gỗ vụn hay một phần gỗ giác mà rơi xuống đất, thì tội lỗi tạm thời được ngăn giữ.

Nếu cây đã bị chặt đứt nhưng vẫn đứng thẳng nhờ được các dây leo hay các cành của cây lân cận nâng đỡ, hoặc khi đang rơi mà không chạm đất, thì không có sự cứu xét nào ở đây, đó chính là hành vi lấy của không cho. Trường hợp cây bị cưa đứt nhưng vẫn đứng yên như chưa bị cưa, quy tắc này cũng được áp dụng tương tự.

Người nào làm cho cây bị yếu đi rồi sau đó tự mình lay chuyển làm cho đổ, hoặc sai khiến người khác lay chuyển; hoặc chặt một cây khác ở gần đó để nó đè lên, hoặc sai người khác làm cho đè lên; hoặc lùa bầy khỉ nhảy lên để làm đổ, hoặc sai người khác lùa lên; hoặc lùa loài dơi đậu lên đó, hoặc sai người khác lùa lên; nếu chúng làm cây đó đổ xuống, kẻ ấy phạm tội lấy của không cho.

Tuy nhiên, nếu sau khi người ấy làm cho cây yếu đi, một người khác

không được sai bảo lại đến lay chuyển làm cây đổ, hoặc bị một cây khác đè trúng, hoặc theo lẽ tự nhiên mà bầy khỉ hay loài dơi đậu lên, hoặc người khác không được sai bảo lại lùa chúng lên, hoặc chính người ấy dọn dẹp hướng gió rồi một luồng gió mạnh thổi đến làm cây đổ; trong tất cả các trường hợp này, chỉ phải bồi thường vật phẩm (bhaṇḍadeyya). Việc dọn dẹp hướng gió ở đây được hiểu là việc làm thẳng các rãnh khô và các việc tương tự khi gió chưa đến, không có cách hiểu nào khác. Nếu đục khoét cây rồi dùng khí giới đánh vào, hoặc đốt lửa, hoặc đóng đinh cây kiến cò hay tẩm thuốc độc vào khiến cây chết, trong tất cả các trường hợp đó đều chỉ phải bồi thường vật phẩm.

Kết thúc phần giải thích về cây rừng.

#### *4.1.2.20. Giải thích về việc mang đi*

* Về việc mang đi – một kẻ có ý định trộm cắp chạm vào vật đang được người khác mang đi: khi thấy người khác đang mang vật trên đầu hoặc trên vai mà khởi ý nghĩ "Ta sẽ lấy vật này" rồi nhanh chóng đi đến chạm vào vật đó, do mức độ bấy nhiêu, vị ấy phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Làm cho rung động nghĩa là thực hiện việc kéo qua kéo lại, nhưng chủ sở hữu không buông tay, do đó vị ấy phạm Trọng tội (Thullaccaya). Làm cho dời khỏi vị trí nghĩa là kéo mạnh và làm vật đó rời khỏi tay của chủ sở hữu, do đó vị ấy phạm tội Trục xuất (Pārājika). Tuy nhiên, nếu chủ vật đứng dậy đánh trả rồi giằng lại vật đó, vị Tỳ-kheo vẫn phạm tội Trục xuất ngay từ lần cầm lấy đầu tiên. Đối với kẻ cắt đứt hoặc tháo ra để lấy đồ trang sức từ trên đầu, tai, cổ hoặc tay của người khác, ngay khi món đồ rời khỏi các bộ phận như đầu, vị ấy phạm tội Trục xuất. Nhưng nếu là chiếc vòng hay băng đeo ở tay mà chưa lấy ra hẳn, chỉ trượt trên cẳng tay hoặc di chuyển qua lại, hoặc nâng lên không trung, thì tội lỗi tạm thời được ngăn giữ. Điều này không gây ra tội Trục xuất giống như trường hợp cái vòng gắn vào gốc cây, y phục hay ống tre. Tại sao? Vì đó là vật có thức. Bởi vì một bộ phận thuộc về sinh thể có thức, chừng nào chưa được lấy ra khỏi đó thì vẫn được xem là còn ở tại đó. Quy tắc này cũng áp dụng cho nhẫn áp út, vòng chân và các đồ trang sức đeo trên eo.

Người nào giật lấy y phục đang mặc của người khác, vì hổ thẹn nên người kia không buông ra ngay, tên trộm kéo một đầu, người kia kéo

một đầu, thì tội lỗi tạm thời được ngăn giữ. Ngay khi y phục rời khỏi tay người kia, vị ấy phạm tội Trục xuất. Hơn nữa, nếu trong khi đang kéo mà y phục bị rách và một phần có giá trị bằng một đồng pāda rơi vào tay, vị ấy cũng phạm tội Trục xuất. Về việc điều khiển người mang vật (sahabhaṇḍahāraka): với ý định "Ta sẽ lấy cả vật lẫn người mang vật" rồi đe dọa người mang vật rằng "Hãy đi hướng này", người kia sợ hãi đi theo hướng tên trộm muốn và bước đi một chân, tên trộm phạm Trọng tội; đến chân thứ hai thì phạm tội Trục xuất. Về việc làm cho rơi xuống: nếu tên trộm thấy vũ khí trong tay người mang vật nên sinh lòng lo sợ, muốn người kia làm rơi vật xuống để mình lấy, bèn đứng tránh một bên, đe dọa và khiến người kia làm rơi vật xuống, ngay khi vật rời khỏi tay người kia, vị ấy phạm tội Trục xuất.

Đoạn văn nói rằng "Làm cho rơi xuống, phạm tội Tác ác..." là được nói theo sự dự tính. Bởi vì người nào làm cho vật rơi xuống với dự tính rằng "Cái nào ta thích, ta sẽ lấy cái đó", thì khi làm cho rơi và khi chạm vào, vị ấy phạm tội Tác ác; khi làm cho rung động phạm Trọng tội. Khi làm vật có giá trị một đồng pāda dời khỏi vị trí, vị ấy phạm tội Trục xuất. Đối với người sau đó dù có trả lại vật đã rơi hay buông bỏ ý định thì tư cách Sa-môn cũng không còn nữa. Người nào thấy kẻ mang vật đi ngang qua liền đuổi theo và nói "Đứng lại, đứng lại, hãy bỏ vật xuống" rồi làm cho vật rơi xuống, ngay khi vật rời khỏi tay người kia, vị ấy cũng phạm tội Trục xuất.

Người nào chỉ nói "Đứng lại, đứng lại" mà không nói "Hãy bỏ xuống"; người kia nhìn thấy kẻ ấy và nghĩ rằng "Nếu hắn bắt được mình, hắn có thể giết mình", vì lòng luyến tiếc mạng sống nên ném vật đó vào bụi rậm với ý định "Lát nữa quay lại lấy" rồi bỏ chạy, thì do duyên làm rơi này không phạm tội Trục xuất. Nhưng nếu kẻ kia đi đến với ý định trộm cắp rồi nhấc vật đó lên, vị ấy phạm tội Trục xuất. Tuy nhiên, nếu kẻ ấy nghĩ rằng "Chính do ta làm cho nó rơi nên vật này đã thuộc về ta" rồi lấy vật đó với tưởng là của mình; khi lấy thì tội lỗi được ngăn giữ, nhưng vẫn phải bồi thường vật phẩm. Nếu chủ sở hữu nói "Hãy trả lại" mà không trả, khiến chủ sở hữu từ bỏ sự cố gắng lấy lại (dhuranikkhepa), vị ấy phạm tội Trục xuất. Đối với người nghĩ rằng "Người này đã vứt bỏ vật

này rồi đi mất, nay vật này không có chủ" rồi lấy với tưởng là đồ vật bỏ hoang (paṃsukūla), quy tắc này cũng áp dụng tương tự. Ngược lại, nếu chủ sở hữu chỉ nghe nói "Đứng lại, đứng lại", khi nhìn thấy kẻ ấy liền từ bỏ sự cố gắng lấy lại, không còn luyến tiếc và vứt bỏ vật để chạy trốn, thì người nào lấy vật đó với ý định trộm cắp khi nhấc lên chỉ phạm tội Tác ác. Nếu chủ sở hữu đòi lại thì phải trả, nếu không trả sẽ phạm tội Trục xuất. Tại sao? Vì vật đó bị vứt bỏ do sự tác động của kẻ ấy, như đã được nói trong Đại Chú giải (Mahāaṭṭhakathā). Trong các trường hợp khác thì không có gì phải bàn cãi. Theo quy tắc trước, dù lấy với tưởng là của mình hay tưởng là đồ vật bỏ hoang thì đây cũng là sự phân định cuối cùng.

Kết thúc phần giải thích về việc mang đi.

#### *4.1.2.21. Giải thích về vật ký gửi*

* Về vật ký gửi – ngay cả khi nói dối có ý thức rằng "Tôi không có giữ" thì vì đó là phương cách của việc lấy của không cho nên vị ấy phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Đối với người nói rằng "Các người nói gì vậy? Vật này không phù hợp với tôi, cũng không phù hợp với các người" và các lời tương tự, vị ấy cũng phạm tội Tác ác. Nếu người chủ khởi lên sự nghi ngờ rằng "Ta đã gửi vật này nơi tay vị ấy một cách kín đáo, không ai khác biết cả, không biết vị ấy có trả lại cho ta hay không", vị Tỳ-kheo phạm Trọng tội (Thullaccaya). Khi thấy thái độ hung dữ hoặc các biểu hiện tương tự của vị ấy, người chủ từ bỏ sự cố gắng lấy lại (dhuraṃ nikkhipati) với ý nghĩ "Vị ấy sẽ không trả cho ta đâu", trong trường hợp đó, nếu vị Tỳ-kheo này vẫn có ý định trả lại sau khi đã làm cho người kia khổ tâm, thì tội lỗi tạm thời được ngăn giữ. Cho dù vị ấy không có ý định trả lại, nhưng nếu người chủ vẫn còn nỗ lực muốn lấy lại, tội lỗi cũng tạm thời được ngăn giữ. Nếu vị ấy không có ý định trả lại và người chủ cũng từ bỏ sự cố gắng lấy lại với ý nghĩ "Vị ấy sẽ không trả cho ta", do sự từ bỏ nỗ lực của cả hai phía như vậy, vị Tỳ-kheo phạm tội Trục xuất (Pārājika). Ngay cả khi ngoài miệng nói rằng "Tôi sẽ trả", nhưng trong tâm không muốn trả, khi người chủ từ bỏ sự cố gắng lấy lại, vị ấy vẫn phạm tội Trục xuất. Tuy nhiên, vật ký gửi đó là vật mà người khác đặt

vào tay mình để nhờ giữ gìn; nếu người giữ mang vật từ nơi không an toàn đến đặt ở nơi an toàn để bảo vệ thì không phạm tội. Dù có ý định trộm cắp mà dời vật khỏi vị trí thì cũng không có hành vi lấy của không cho. Tại sao? Vì vật đã được đặt sẵn trong tay mình, nhưng vị ấy phải bồi thường vật phẩm (bhaṇḍadeyya). Đối với người sử dụng vật đó với ý định trộm cắp, quy tắc này cũng áp dụng tương tự. Trong trường hợp mượn dùng tạm thời cũng như vậy. Các đoạn văn như "Người thực hành Pháp..." đã được giải thích theo cách thức đã nêu. Trên đây là phần chú giải theo Chánh tạng (Pāḷi).

Về sự phân định ngoài Chánh tạng (Pāḷimuttakavinicchayo) ở đây, dựa trên bốn trường hợp về bình bát và các vật dụng khác, được nói như sau: Có một vị Tỳ-kheo khởi lòng tham đối với chiếc bình bát quý giá của người khác, vì muốn lấy nó nên đã quan sát kỹ nơi đặt bình bát rồi đặt bình bát của mình bên cạnh chiếc bát đó. Đến lúc rạng đông, sau khi đã tụng đọc Pháp xong, vị ấy thưa với vị Đại trưởng lão đang thiu thiu ngủ rằng: "Bạch Ngài, con xin đảnh lễ". Trưởng lão hỏi: "Ai đó?". Vị ấy đáp: "Bạch Ngài, con là Tỳ-kheo khách, con muốn đi sớm, con có đặt chiếc bình bát trong túi đựng bát với dây đeo vai như thế này tại chỗ kia. Bạch Ngài, xin cho con được lấy nó". Trưởng lão đi vào và cầm lấy chiếc bát đó. Ngay khi vật được nhấc lên, tên trộm phạm tội Trục xuất. Nếu sau khi đi đến, bị hỏi rằng "Ngươi là ai mà đến vào giờ không phù hợp thế này?" rồi sinh lòng sợ hãi bỏ chạy, vị ấy đã phạm tội Trục xuất rồi mới chạy. Còn về phần vị Trưởng lão, vì có tâm thanh tịnh nên không phạm tội. Nếu vị Trưởng lão nghĩ rằng "Ta sẽ lấy vật đó" nhưng lại cầm nhầm vật khác, quy tắc này cũng áp dụng tương tự. Điều này là hợp lý khi vị ấy lấy một vật khác cùng loại, giống như trường hợp sai bảo làm hại một người nhưng lại hại nhầm một người khác có hình dáng tương tự. Tuy nhiên, trong bộ Kurundī nói rằng "Phải được phân định theo từng bước chân", điều đó là hợp lý khi lấy một vật không cùng loại.

Nếu vị Trưởng lão tưởng là bát của vị Tỳ-kheo kia nên cầm lấy bát của mình đưa cho, thì vì vật được chủ sở hữu trao cho nên tên trộm không phạm tội Trục xuất, nhưng vì cầm lấy với tâm không thanh tịnh nên phạm tội Tác ác. Nếu Trưởng lão tưởng là bát của vị kia nên cầm đúng

bát của tên trộm đưa cho, trong trường hợp này vì tên trộm lấy vật thuộc sở hữu của mình nên không phạm tội Trục xuất, nhưng vì cầm lấy với tâm không thanh tịnh nên vẫn phạm tội Tác ác. Trong mọi trường hợp, vị Trưởng lão đều không phạm tội.

Một trường hợp khác, một kẻ khởi ý "Ta sẽ trộm bình bát" cũng đảnh lễ vị Trưởng lão đang ngủ như vậy. Khi được hỏi "Ai đó?", kẻ ấy đáp: "Bạch Ngài, con là Tỳ-kheo bệnh, xin Ngài cho con mượn một chiếc bình bát, con sẽ ra cổng làng để lấy thuốc". Trưởng lão nhận định rằng "Ở đây không có ai bệnh, đây hẳn là tên trộm", rồi nghĩ "Hãy để hắn lấy cái này" và lấy chiếc bình bát của một vị Tỳ-kheo kẻ thù đưa cho hắn; ngay khi nhấc vật lên, cả hai đều phạm tội Trục xuất. Trong trường hợp tưởng là "Bát của vị Tỳ-kheo kẻ thù" mà nhấc bát của người khác lên, quy tắc này cũng tương tự. Nếu do tưởng là "Của kẻ thù" mà lại nhấc đúng bát của tên trộm đưa cho, thì theo cách đã nêu, vị Trưởng lão phạm tội Trục xuất, còn tên trộm phạm tội Tác ác. Nếu tưởng là "Của kẻ thù" nhưng lại đưa bát của chính mình, theo cách đã nêu, cả hai đều phạm tội Tác ác.

Một vị Đại trưởng lão bảo vị Tỳ-kheo trẻ thị giả rằng: "Hãy cầm lấy y bát, chúng ta sẽ vào ngôi làng kia để khất thực". Vị Tỳ-kheo trẻ cầm lấy y bát đi theo sau Trưởng lão, nếu vị ấy khởi tâm trộm cắp rồi đặt vật đang mang trên đầu lên vai, vị ấy không phạm tội Trục xuất. Tại sao? Vì vật được cầm lấy do sự sai bảo. Nhưng nếu vị ấy rời khỏi con đường để đi vào rừng, vị ấy phải được phân định theo từng bước chân. Nếu vị ấy quay lại, chạy về hướng tu viện, rồi đi vào trong tu viện, khi vượt qua ranh giới phụ cận (upacāra), vị ấy phạm tội Trục xuất. Hoặc nếu từ nơi vị Đại trưởng lão thay y phục, vị ấy chạy trốn về hướng ngôi làng, khi vượt qua ranh giới phụ cận của ngôi làng, vị ấy phạm tội Trục xuất. Nếu cả hai cùng đi khất thực, sau khi ăn xong hoặc sau khi nhận thực phẩm xong rồi đi ra, Trưởng lão lại bảo rằng: "Hãy cầm lấy y bát, chúng ta sẽ về tu viện". Trong lúc đó, nếu vị ấy khởi tâm trộm cắp như trước rồi đặt vật đang mang trên đầu lên vai, tội lỗi tạm thời được ngăn giữ. Nếu vị ấy đi vào rừng, vị ấy phải được phân định theo từng bước chân. Nếu vị ấy quay lại chạy thẳng về hướng ngôi làng, khi vượt qua ranh giới phụ cận của làng, vị ấy phạm tội Trục xuất. Nếu vị ấy chạy về phía tu viện, đi vào

tu viện mà không dừng lại, không ngồi xuống, cứ thế đi luôn với tâm trộm cắp chưa nguôi nghỉ, khi vượt qua ranh giới phụ cận, vị ấy phạm tội Trục xuất. Người nào cầm lấy vật khi không có sự sai bảo, thì ngay cả khi đặt vật từ đầu lên vai, vị ấy cũng phạm tội Trục xuất. Các phần còn lại tương tự như trên.

Người nào được bảo rằng "Hãy đi đến tu viện kia giặt y hoặc nhuộm y rồi quay về", vị ấy đáp "Dạ vâng" rồi cầm y đi; nếu trên đường đi vị ấy khởi tâm trộm cắp rồi đặt vật từ đầu lên vai, vị ấy không phạm tội Trục xuất. Khi rời khỏi con đường, vị ấy phải được phân định theo từng bước chân. Nếu vị ấy đi đến tu viện đó, trú ngụ tại đó và sử dụng vật với tâm trộm cắp cho đến khi cũ nát, hoặc có những tên trộm khác lấy mất vật đó của vị ấy, thì không có hành vi lấy của không cho, nhưng vị ấy phải bồi thường vật phẩm. Khi từ đó rời đi để trở về, quy tắc này cũng áp dụng tương tự.

Người nào không được sai bảo, hoặc khi vị Trưởng lão mới chỉ gợi ý, hoặc tự mình thấy y bị bẩn rồi nói "Bạch Ngài, xin hãy đưa y cho con; con sẽ đi đến ngôi làng kia nhuộm rồi mang về" rồi cầm lấy đi; nếu trên đường đi vị ấy khởi tâm trộm cắp rồi đặt vật từ đầu lên vai, vị ấy phạm tội Trục xuất. Tại sao? Vì vật được cầm lấy khi không có sự sai bảo. Ngay cả khi rời khỏi con đường, hoặc quay lại đi vào tu viện đó, hoặc vượt qua ranh giới tu viện đó, vị ấy cũng phạm tội Trục xuất theo cách đã nêu. Khi đã đến đó, nhuộm xong và đang trên đường về mà khởi tâm trộm cắp, quy tắc cũng tương tự. Tuy nhiên, nếu tại nơi vị ấy đã đến, hoặc trên đường đi, hoặc tại tu viện, hoặc khi đã trở về tu viện đó, vị ấy trú ngụ ở một phía mà không vượt qua ranh giới phụ cận, rồi sử dụng với tâm trộm cắp làm cho cũ nát, hoặc bị trộm lấy mất, hoặc bị hư hỏng bằng cách này hay cách khác, vị ấy phải bồi thường vật phẩm. Nhưng khi vượt qua ranh giới phụ cận, vị ấy phạm tội Trục xuất.

Người nào khi vị Trưởng lão đang đưa ra gợi ý, liền thưa rằng "Bạch Ngài, hãy đưa cho con, con sẽ nhuộm rồi mang về" và hỏi "Bạch Ngài, con nên đi nhuộm ở đâu?". Trưởng lão đáp: "Con muốn đi đâu nhuộm thì đi", vị này được gọi là "người truyền tin được tin cậy" (vissaṭṭhadūto). Dù có mang vật chạy trốn với tâm trộm cắp, vị ấy không

bị kết tội lấy của không cho. Tuy nhiên, dù chạy trốn với tâm trộm cắp, hay sử dụng làm hư hỏng, hoặc làm mất bằng cách khác, vị ấy vẫn phải bồi thường vật phẩm. Khi một Tỳ-kheo gửi một vật dụng qua tay một Tỳ-kheo khác với lời dặn "Hãy đưa vật này cho vị Tỳ-kheo kia ở tu viện kia", nếu vị ấy khởi tâm trộm cắp, thì trong mọi trường hợp, sự phân định cũng tương tự như trường hợp "Hãy đi đến tu viện kia giặt y hoặc nhuộm y rồi quay về".

Một người khác muốn gửi vị Tỳ-kheo đi nên đưa ra gợi ý "Không biết ai sẽ là người cầm vật này đi", nếu có một vị nói "Bạch Ngài, hãy đưa cho con, con sẽ cầm đi" rồi lấy đi; nếu vị ấy khởi tâm trộm cắp, thì trong mọi trường hợp, sự phân định cũng tương tự như trường hợp "Bạch Ngài, xin hãy đưa y cho con; con sẽ đi đến ngôi làng kia nhuộm rồi mang về". Trường hợp vị Trưởng lão đã nhận được vải để làm y và gửi tại gia đình thí chủ. Sau đó, vị đệ tử muốn lấy tấm vải đó nên đến đó và nói như thể được vị Trưởng lão sai bảo rằng "Ngài bảo hãy đưa tấm vải đó cho tôi". Tin vào lời nói đó, người cận sự nam hoặc cận sự nữ đang giữ tấm vải, hoặc bất kỳ ai khác lấy ra đưa cho vị ấy, thì ngay khi nhấc vật lên, vị ấy phạm tội Trục xuất. Tuy nhiên, nếu các thí chủ của vị Trưởng lão đã để sẵn tấm vải của chính mình với ý định "Chúng ta sẽ dâng tấm vải này cho vị Trưởng lão". Vị đệ tử muốn lấy tấm vải đó nên đến và nói: "Các người muốn dâng vải cho Trưởng lão, vậy hãy đưa đây". Họ tin lời vị ấy nên nói: "Bạch Ngài, chúng con đã định để sau khi dâng thực phẩm xong mới dâng vải, thôi thì mời Ngài hãy cầm lấy" rồi đưa cho vị ấy. Vì vật được các chủ sở hữu trao cho nên vị ấy không phạm tội Trục xuất, nhưng vì cầm lấy với tâm không thanh tịnh nên phạm tội Tác ác, và phải bồi thường vật phẩm.

Một vị Tỳ-kheo dặn một vị Tỳ-kheo khác trước khi đi vào làng: "Vị tên này sẽ đưa cho tôi vật dụng an cư, ông hãy nhận lấy và cất giữ". Vị Tỳ-kheo kia đáp "Dạ vâng", rồi lấy tấm vải quý giá người kia đưa đặt cùng với tấm vải rẻ tiền mà mình nhận được; khi người kia trở về hỏi "Hãy đưa cho tôi vật dụng an cư", vị này dù biết hay không biết về việc mình đã nhận được tấm vải quý hơn, vẫn nói rằng: "Ông đã nhận được tấm vải thô, còn tấm vải của tôi thì quý giá, cả hai đều đặt ở chỗ kia, hãy vào

mà lấy". Người kia vào lấy tấm vải thô, còn vị này lấy tấm vải kia của người kia, ngay khi nhấc vật lên, vị ấy phạm tội Trục xuất. Ngay cả khi vị ấy viết tên của người kia lên tấm vải của mình và viết tên mình lên tấm vải của người kia rồi nói "Hãy đi đọc tên mà lấy", quy tắc cũng tương tự. Còn người nào đặt cả tấm vải mình nhận được và tấm vải người kia nhận được cùng một chỗ rồi nói: "Hai tấm vải ông và tôi nhận được đều để trong buồng, hãy vào xem cái nào muốn thì lấy". Nếu người kia vì nể nang mà chỉ lấy tấm vải thô mà vị trú xứ nhận được, thì vị trú xứ này khi lấy tấm vải còn lại sau khi người kia đã chọn lọc thì không phạm tội. Một vị Tỳ-kheo khách đặt y bát gần những vị Tỳ-kheo trú xứ đang làm y, rồi nghĩ rằng "Các vị này sẽ giữ dùm" nên đi tắm hoặc đi nơi khác. Nếu các vị trú xứ giữ dùm thì đó là điều tốt. Nếu không giữ, khi vật bị mất, không có sự ràng buộc trách nhiệm. Ngay cả khi vị ấy dặn "Bạch các Ngài, xin hãy giữ dùm cái này" rồi đi, mà các vị kia vì bận việc riêng nên không nghe biết, quy tắc cũng như vậy. Hoặc khi họ được dặn "Bạch các Ngài, xin hãy giữ dùm cái này" mà họ từ chối "Chúng tôi đang bận", nhưng vị ấy vẫn không quan tâm mà bỏ đi với ý nghĩ "Họ chắc chắn sẽ giữ thôi", quy tắc cũng tương tự. Tuy nhiên, nếu sau khi được yêu cầu hoặc dù không được yêu cầu mà họ nói rằng "Chúng tôi sẽ giữ cho, ông cứ đi đi", thì họ phải giữ gìn. Nếu họ không giữ gìn mà vật bị mất, họ sẽ bị ràng buộc trách nhiệm. Tại sao? Vì đã chấp nhận việc bàn giao.

Vị Tỳ-kheo nào làm nhiệm vụ giữ kho, vào lúc rạng đông mang y bát của các Tỳ-kheo xuống dưới lầu rồi đóng cửa lại, không báo cho họ biết mà đi khất thực ở nơi xa; nếu những thứ đó bị trộm lấy mất, chính vị ấy phải chịu trách nhiệm. Người nào được các Tỳ-kheo bảo rằng "Bạch Ngài, hãy mang y bát xuống, đã đến giờ nhận thẻ (salāka) rồi", vị ấy hỏi "Các ông đã tập trung đủ chưa?", khi họ đáp "Dạ, đã tập trung đủ", vị ấy mang y bát ra đặt đó rồi đóng cửa kho lại và dặn rằng "Các ông hãy tự lấy y bát rồi trông chừng cửa dưới lầu này mà đi", nói xong vị ấy đi mất. Trong lúc đó, có một vị Tỳ-kheo lười biếng, sau khi các Tỳ-kheo khác đã đi hết mới thức dậy dụi mắt, đi ra chỗ có nước để rửa mặt; nếu bọn trộm thấy khoảnh khắc đó mà lấy mất y bát, thì vật đã bị lấy đi rồi. Vị giữ kho không phải chịu trách nhiệm.

Kết thúc phần giải thích về việc mang đi.

Nếu có ai đó không báo cho vị kho dự phẩm mà tự ý để đồ phụ tùng của mình vào trong kho, khi đồ vật ấy bị mất, vị kho dự phẩm không phải chịu trách nhiệm bồi thường. Tuy nhiên, nếu vị kho dự phẩm nhìn thấy đồ vật đó, tự mình cầm lấy và sắp xếp lại vì cho rằng nó đang được đặt không đúng chỗ, nếu đồ vật bị mất thì vị ấy phải chịu trách nhiệm bồi thường. Nếu vị Tỳ-kheo chủ sở hữu thưa rằng: "Bạch ngài, tôi có để đồ phụ tùng như thế này, xin ngài lưu tâm cho", và vị kho dự phẩm đáp: "Lành thay" để nhận lời, hoặc vì thấy đồ vật đặt chưa khéo nên đem cất vào chỗ khác, khi ấy vị kho dự phẩm phải chịu trách nhiệm bồi thường. Đối với người từ chối rằng: "Tôi không biết đến việc này", thì không phải chịu trách nhiệm bồi thường. Trường hợp có người để đồ vật ngay trước mặt vị kho dự phẩm nhưng không làm cho vị ấy tiếp nhận chính thức, nếu đồ vật bị mất thì xem như mất hẳn. Nếu vị kho dự phẩm tự ý dời đồ vật đó sang chỗ khác mà bị mất, vị ấy phải chịu trách nhiệm bồi thường. Nếu kho dự phẩm đã được canh phòng cẩn mật, tất cả đồ phụ tùng của Tăng và của Bảo tháp đều được lưu giữ tại đó, nhưng vị kho dự phẩm vì thiếu hiểu biết, kém năng lực mà mở cửa rồi đi nghe thuyết Pháp hoặc đi làm việc khác ở nơi nào đó, trong khoảnh khắc ấy nếu bọn trộm nhìn thấy và lấy đi bao nhiêu, vị ấy phải chịu trách nhiệm bồi thường toàn bộ. Sau khi ra khỏi kho, nếu vị ấy đi kinh hành bên ngoài, hoặc mở cửa để hóng gió cho mát thân thể, hoặc ngồi tại đó để chuyên tâm tu tập Sa-môn hạnh, hoặc ngồi tại đó bận rộn với công việc nào đó, hoặc khi bị đại tiểu tiện thúc bách mà đi ra ngoài trong khi phạm vi xung quanh vẫn có thể quản lý được, hoặc vì bất kỳ lý do nào khác mà thiếu tỉnh giác, mở cửa hoặc để cửa mở mà đi vào, hoặc để trộm đào tường khoét vách lấy đi bao nhiêu vật dụng do sự phóng dật của mình, vị ấy phải chịu trách nhiệm bồi thường tất cả. Tuy nhiên, trong thời tiết nóng nực, các bậc thầy dạy rằng việc mở cửa sổ để nằm nghỉ là điều cho phép. Đối với người bị đại tiểu tiện thúc bách, nếu tại phạm vi đó không có chỗ vệ sinh mà phải đi nơi khác, vì thuộc về trường hợp lâm bệnh nên nằm ngoài khả năng kiểm soát; do đó không phải chịu trách nhiệm bồi thường.

Còn người nào ở bên trong vì quá nóng bức nên đã khóa cửa cẩn thận rồi đi ra ngoài, nếu bọn trộm bắt được người ấy và bảo: "Hãy mở cửa ra", thì cho đến lần thứ ba vẫn không được mở. Nếu bọn trộm ấy đe dọa rằng: "Nếu ngươi không mở, chúng ta sẽ giết ngươi, rồi cũng sẽ phá cửa để lấy đồ phụ tùng", đồng thời vung rìu và các hung khí khác lên. Khi ấy, vị ấy nghĩ rằng: "Nếu ta chết và trú xứ của Tăng bị phá hoại thì chẳng ích lợi gì", nên việc mở cửa là điều hợp lẽ. Trong trường hợp này, các bậc thầy cũng dạy rằng vì nằm ngoài khả năng kiểm soát nên không phải chịu trách nhiệm bồi thường. Nếu có người khách nào đó đưa chìa khóa hoặc mở cửa, khiến bọn trộm lấy đi bao nhiêu, người đó phải chịu trách nhiệm bồi thường toàn bộ. Khi chốt cửa, chìa khóa và con dấu đã được Tăng đoàn trang bị và giao phó để bảo vệ kho dự phẩm, nếu vị kho dự phẩm chỉ cài then cửa rồi nằm ngủ, trộm mở cửa lấy đi đồ phụ tùng, vị ấy phải chịu trách nhiệm bồi thường. Nhưng nếu đã cài chốt, khóa cửa và đóng dấu cẩn thận rồi mới nằm ngủ, nếu trộm đến bảo: "Hãy mở cửa", thì phải xử sự theo phương cách đã nêu trước đây. Khi đã bảo vệ cẩn mật như thế mà nằm ngủ, nếu trộm phá tường, dỡ mái hoặc đào hầm xâm nhập vào để lấy đồ, vị ấy không phải chịu trách nhiệm bồi thường. Nếu trong kho dự phẩm còn có các bậc Trưởng lão khác đang cư ngụ, khi cửa mở, các vị ấy tự lấy đồ phụ tùng của mình rồi đi, mà vị kho dự phẩm không canh giữ cửa sau khi họ đi, nếu có vật gì bị mất trộm, vì quyền quản lý thuộc về vị kho dự phẩm nên vị ấy phải chịu trách nhiệm bồi thường. Tuy nhiên, các bậc Trưởng lão là những người đồng hành cũng nên có sự hỗ trợ. Đây là cách hành xử đúng đắn trong trường hợp này.

Nếu vị kho dự phẩm nói rằng: "Các ngài hãy đứng bên ngoài mà nhận đồ phụ tùng của mình, chớ có vào trong", nhưng trong số đó có một vị Đại trưởng lão tính tình phù phiếm, cùng với các Sa-di và những người phục vụ đi vào trong kho rồi ngồi hoặc nằm, nếu có vật dụng nào bị mất, vị Trưởng lão đó phải chịu trách nhiệm bồi thường tất cả. Khi ấy, vị kho dự phẩm và các vị Trưởng lão còn lại nên có sự hỗ trợ. Ngược lại, nếu chính vị kho dự phẩm dẫn các Sa-di và người phục vụ có tính phù phiếm vào kho rồi ngồi hoặc nằm, vật gì bị mất ở đó, vị kho dự phẩm phải chịu trách nhiệm bồi thường tất cả. Do đó, chỉ có vị kho dự phẩm mới nên cư

ngụ tại đó. Những người còn lại có thể ở dưới gốc cây, nhưng không được ở trong kho dự phẩm.

Những người nào tự ý để đồ phụ tùng của mình trong phòng ở của các Tỳ-kheo thân hữu, khi đồ phụ tùng bị mất, chính những người gửi đó phải chịu trách nhiệm. Tuy nhiên, các vị thân hữu kia cũng nên có sự hỗ trợ. Nếu Tăng đoàn đã cấp phát cháo và cơm cho vị kho dự phẩm ngay tại tu viện, nhưng vị ấy lại vào làng để khất thực, nếu bị mất mát thì vị ấy phải chịu trách nhiệm bồi thường. Ngay cả đối với vị giữ tu viện để bảo vệ các y dư của những vị đi khất thực, nếu vị ấy đã nhận được cháo hoặc phần ăn mà vẫn đi khất thực, khiến vật dụng bị mất, vị ấy phải chịu trách nhiệm bồi thường tất cả. Không chỉ dừng lại ở đó, bất cứ thứ gì bị mất do sự phóng dật của vị ấy, vị ấy đều phải bồi thường giống như vị kho dự phẩm vậy.

Nếu tu viện rộng lớn, khi vị ấy đi bảo vệ khu vực này mà vật dụng để ở khu vực khác bị lấy mất, vì nằm ngoài khả năng kiểm soát nên không phải chịu trách nhiệm bồi thường. Trong một tu viện như thế, nên để đồ phụ tùng và ngồi tại điểm tập trung chính giữa của tất cả mọi người. Hoặc nên sắp xếp hai hay ba vị cùng giữ tu viện. Nếu các vị ấy không phóng dật, đang khi canh giữ chỗ này chỗ kia mà có vật bị mất, thì không phải chịu trách nhiệm bồi thường. Trường hợp các vị giữ tu viện bị trói lại rồi đồ vật bị lấy đi, hoặc khi các vị ấy đi theo hướng này mà bọn trộm đi đường khác lấy mất đồ, các vị ấy cũng không phải chịu trách nhiệm bồi thường. Nếu không có sẵn cháo hoặc phần ăn để cấp cho các vị giữ tu viện, thì nên dành ra hai hoặc ba thẻ cháo dư ra từ phần họ nhận được, cùng với các thẻ cơm đủ dùng cho họ. Tuy nhiên, không nên ấn định các thẻ đó một cách cố định, vì con người hay có tâm hối tiếc rằng: "Các vị giữ tu viện này chỉ toàn ăn phần cơm của chúng ta". Do đó, nên thay đổi các thẻ ấy. Nếu các vị đồng hữu mang phần cơm thẻ của mình đến cho họ, điều đó là tốt; nếu không cho, phải sắp xếp theo lượt để mang cơm đến. Nếu vị giữ tu viện đã nhận được hai ba thẻ cháo, bốn năm thẻ cơm mà vẫn đi khất thực, nếu mất mát gì thì phải chịu trách nhiệm bồi thường toàn bộ giống như vị kho dự phẩm. Nếu Tăng đoàn không có cơm hay thực phẩm để cấp cho những vị giữ tu viện, các Tỳ-

kheo phải tự đảm nhận lượt giữ tu viện để trông nom đồ đạc của những người nương tựa mình; nếu họ không thể nhận lượt canh giữ khi đến phiên, họ phải hành động như các Tỳ-kheo khác thường làm. Đối với Tỳ-kheo không có người hỗ trợ hoặc không có bạn đồng hành mang cơm đến cho, thì không nên giao lượt canh giữ cho vị như thế.

Vật gì được lưu giữ trong tu viện nhằm mục đích duy trì việc nấu nướng, người nào thọ dụng vật đó thì phải có trách nhiệm trông giữ. Người không thọ dụng thì không phải nhận lượt canh giữ. Tỳ-kheo cũng được phân công ở lại tu viện để trông coi hoa quả; họ canh giữ, bảo vệ, chia phần hoa quả rồi cùng ăn. Người nào ăn các thứ đó thì phải có trách nhiệm trông giữ. Người không hưởng dụng thì không phải nhận lượt canh giữ. Người ta cũng phân công người ở lại để bảo vệ giường, ghế, nệm, thảm của trú xứ; người cư ngụ trong trú xứ phải có trách nhiệm trông giữ. Còn vị Tỳ-kheo tu hạnh đầu đà ở ngoài trời hoặc dưới gốc cây thì không phải nhận lượt canh giữ.

Nếu có một vị Tỳ-kheo mới tu, nhưng là bậc đa văn, dạy dỗ Pháp cho nhiều người, trả lời các câu hỏi, giải thích văn bản Pali, thuyết Pháp và gánh vác các trọng trách của Tăng đoàn, vị này dù thọ dụng các lợi lộc và cư ngụ trong trú xứ cũng không nên bắt phải nhận lượt canh giữ. Các bậc thầy dạy rằng: "Cần phải biết trân trọng hạng người đặc biệt".

Đối với người trông nom giới đường và điện thờ Phật, mỗi ngày nên cấp phần cháo gấp đôi, một bát gạo, mỗi năm ba lá y, và các đồ dùng đúng pháp trị giá từ mười đến hai mươi đơn vị. Nếu người đó đã nhận được những thứ ấy mà do phóng dật làm mất mát vật gì, người đó phải chịu trách nhiệm bồi thường toàn bộ. Tuy nhiên, nếu bị trói rồi bị cưỡng đoạt thì không phải bồi thường. Tại nơi đó, có thể dùng tài sản của Bảo tháp hoặc của Tăng đoàn để thuê người bảo vệ tài sản của Bảo tháp. Không được dùng tài sản của Bảo tháp để thuê người bảo vệ tài sản của Tăng đoàn. Tuy nhiên, khi tài sản của Tăng đoàn được để chung với tài sản của Bảo tháp, việc bảo vệ tài sản Bảo tháp cũng chính là bảo vệ tài sản của Tăng đoàn, điều này là hợp lẽ. Ngay cả người canh giữ giới đường theo lượt nửa tháng, nếu do phóng dật mà bị mất mát, vẫn phải chịu trách nhiệm bồi thường.

Kết thúc phần luận về vật ký gửi.

#### *4.1.2.22. Thuyết về trạm thu thuế*

* Gọi là "Suṅkaghāta" vì tại đó người ta triệt tiêu tiền thuế; đây là danh từ chỉ cho trạm thu thuế. Bởi vì từ nơi đó, những người mang hàng hóa đáng phải chịu thuế đi ra mà không trả thuế, làm triệt tiêu hoặc tổn thất tiền thuế của nhà vua, nên nơi ấy được gọi là "Suṅkaghāta" (nơi triệt tiêu thuế). "Đi vào nơi đó" nghĩa là đi vào trạm thu thuế do nhà vua ấn định giới hạn tại các khe núi hoặc những nơi tương tự. "Hàng hóa giá trị cao" là hàng hóa xứng đáng với nhà vua; nghĩa là loại hàng hóa mà tại đó phải trả một khoản thuế trị giá năm māsaka hoặc hơn năm māsaka cho nhà vua. Cũng có bản chép là "Rājakanti", ý nghĩa cũng tương tự như vậy. "Với tâm trộm cắp" nghĩa là khởi lên tâm trộm cắp rằng: "Ta sẽ không trả thuế của nhà vua từ món hàng này" rồi chạm vào hàng hóa đó, thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Nếu lấy hàng hóa từ chỗ đang đặt mà bỏ vào túi, hoặc buộc vào đùi ở chỗ kín đáo, thì phạm Trọng tội (Thullaccaya). Vì trạm thu thuế đã được phân định giới hạn, nên việc dịch chuyển khỏi vị trí đặt để chưa cấu thành tội trục xuất (bất cộng trụ). Nếu vượt qua ranh giới thứ hai của trạm thu thuế, thì phạm Bất cộng trụ (Pārājika).

Khi ném hàng hóa ra ngoài trạm thu thuế: Nếu thấy các quan lại của vua đang bận việc khác, người ở bên trong ném hàng hóa ra ngoài với ý định cho nó rơi xuống. Nếu vật đó chắc chắn sẽ rơi xuống, thì ngay khi vừa rời khỏi tay, phạm tội Pārājika. Nếu vật đó va vào cây hoặc gốc cây, hoặc bị luồng gió mạnh thổi bạt mà rơi ngược trở lại bên trong, thì được bảo tồn (chưa phạm tội Pārājika). Nếu lại cầm lấy ném đi lần nữa, thì phạm tội Pārājika theo phương thức đã nêu trước đó. Nếu vật rơi xuống đất rồi lăn ngược trở lại bên trong, vẫn phạm tội Pārājika. Tuy nhiên, trong các bản Chú giải Kurundī và Saṅkhepa có chép rằng: "Nếu vật rơi bên ngoài rồi mới lăn vào trong thì phạm Pārājika. Nếu vật chưa dừng lại mà đã lăn ngay vào trong thì được bảo tồn."

Nếu đứng bên trong dùng tay, chân hoặc gậy làm cho vật lăn đi, hoặc

nhờ người khác làm cho lăn đi, nếu vật đó lăn đi mà không dừng lại cho đến khi ra ngoài, thì phạm Pārājika. Nếu đứng bên trong nhìn vật đang đi ra ngoài mà bảo tồn tâm niệm rằng "nó sẽ lăn đi" hoặc "người khác sẽ làm cho nó lăn đi", hoặc vật đặt bên trong sau đó tự lăn ra ngoài hoặc do người khác làm cho lăn ra ngoài, thì vẫn được bảo tồn (chưa phạm Pārājika). Trường hợp đặt vật với tâm trong sạch mà nó tự chuyển động như thế thì không có gì để nói (không phạm tội). Nếu buộc hai cái túi lại với nhau rồi đặt tại ranh giới của trạm thu thuế, mặc dù túi bên ngoài có giá trị thuế một pāda, nhưng do được buộc cùng với túi bên trong nên túi bên trong bảo tồn cho túi bên ngoài (chưa phạm Pārājika). Nhưng nếu đảo ngược lại, đưa túi bên trong ra bên ngoài ranh giới, thì phạm Pārājika. Đối với đòn gánh được buộc chung cũng theo phương pháp này. Nếu không buộc mà chỉ đặt trên đầu đòn gánh rồi đưa ra ngoài, thì phạm Pārājika.

Nếu đặt hàng hóa lên xe đang chạy hoặc trên lưng ngựa với ý định "nó sẽ mang ra ngoài", dù hàng hóa đã ra ngoài thì cũng không cấu thành tội trộm cắp, và cũng không phải đền trả hàng hóa. Tại sao vậy? Vì quy định rằng "hãy thu thuế của người đi vào nơi này", mà vật này lại nằm ngoài trạm thu thuế và không phải do vị ấy tự mang đi, do đó không phải đền trả hàng hóa và không phạm Pārājika.

Nếu đặt hàng hóa lên các phương tiện đang dừng, rồi các phương tiện ấy tự di chuyển đi mà không có sự nỗ lực của vị ấy, dù có tâm trộm cắp thì cũng không cấu thành tội trộm cắp. Nhưng nếu sau khi đặt xong, vị ấy điều khiển xe vượt qua ranh giới, hoặc đối với các loài thú như voi đã được huấn luyện, vị ấy đứng phía trước gọi "đến đây, này thú", khi chúng vượt qua ranh giới thì phạm Pārājika. Trong học giới về lông cừu (Eḷakaloma), tại điểm này nếu nhờ người khác mang hộ thì không phạm tội (Anāpatti), nhưng ở đây (trong tội trộm cắp) thì phạm Pārājika. Trong trường hợp đó, nếu bỏ hàng hóa vào xe hoặc đồ đạc của người khác mà họ không biết rồi để họ mang đi quá ba do-tuần, thì phạm tội Ưng xả đối trị (Nissaggiya Pācittiya). Còn ở đây thì không phạm tội (vì không có nỗ lực di chuyển trực tiếp).

Tại trạm thu thuế, nên trả thuế rồi mới đi. Có người khởi ý định khi đi

rằng: "Nếu họ bảo 'hãy trả thuế' thì ta sẽ trả; nếu họ không bảo gì thì ta sẽ đi." Khi thấy vị ấy, một nhân viên thu thuế nói: "Vị Tỳ-kheo này đang đi, hãy thu thuế của vị ấy", người kia lại nói: "Vị xuất gia lấy đâu ra tiền thuế, hãy để vị ấy đi", như vậy là đã được cho phép, có thể đi. Nếu khi bị bảo: "Không nên để các Tỳ-kheo đi mà không trả thuế, hãy thu đi các thiện tín", nhưng sau đó lại được bảo: "Nếu thu thuế của Tỳ-kheo thì sẽ phải tịch thu cả bát và y, việc đó có ích gì, hãy để vị ấy đi", trường hợp này cũng được xem là đã được cho phép. Ngay cả khi các nhân viên thu thuế đang ngủ, đang chơi bài, hoặc đi đâu đó, vị này đã gọi "Các nhân viên thu thuế ở đâu?" mà không thấy ai, thì cũng được xem là đã được cho phép để đi. Nếu khi đến trạm thu thuế mà đang bận tâm suy nghĩ việc khác, đang đọc tụng kinh điển, đang thực hành tác ý, hoặc đang bị bọn cướp, voi dữ, sư tử, cọp đuổi theo phải chạy thoát thân, hoặc thấy đám mây lớn kéo đến muốn mau chóng vào trú trong nhà mát mà đi vượt qua trạm thu thuế đó, thì cũng được xem là đã được cho phép.

Về việc "tránh né thuế": Tại đây, nếu rời khỏi lộ trình thông thường để né tránh, dù có tránh được thì vẫn cấu thành tội trộm cắp, theo Chú giải Kurunda. Tuy nhiên, trong Đại Chú giải (Mahā-aṭṭhakathā) nói rằng: "Vì các quan lại của vua có thể gây hại cho người né tránh thuế nên chỉ để chỉ ra sự nguy hại; nếu rời khỏi lộ trình để né tránh thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa), nếu không rời khỏi lộ trình mà chỉ né tránh thì không phạm tội." Điều này phù hợp với văn bản Pāḷi. Tại đây, phạm vi lộ trình được phân định bằng khoảng cách của hai lần ném đá.

Kết thúc thuyết về trạm thu thuế.

#### *4.1.2.23. Thuyết về loài hữu tình*

* Tiếp theo, để chỉ ra loài hữu tình có khả năng cấu thành tội trộm cắp một cách tuyệt đối, bản văn nói "loài người". Ngay cả đối với người đó, nếu mang đi một người tự do thì không cấu thành tội trộm cắp. Nếu một người tự do bị cha hoặc mẹ cầm cố, hoặc tự mình cầm cố bản thân với giá năm mươi hoặc sáu mươi (đồng tiền), thì khi mang người đó đi cũng không cấu thành tội trộm cắp; tuy nhiên khoản tiền đó sẽ tăng trưởng tại nơi người đó đến. Chỉ khi mang đi các loại nô lệ như: nô lệ sinh ra trong nhà (antojātaka), nô lệ mua bằng tiền (dhanakkīta), nô lệ

bắt được trong chiến tranh (karamarānīta), thì mới cấu thành tội trộm cắp. Chính vì nhắm đến ý này mà bản văn nói: "Hữu tình nghĩa là loài người được nói đến." Tại đây, con của nữ nô lệ sinh ra trong nhà gọi là antojātaka; dùng tiền mua về gọi là dhanakkīta; đánh chiếm từ xứ khác mang về bắt làm nô lệ gọi là karamarānīta. Nếu chạm vào hạng người này với ý định "ta sẽ mang đi", phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Nếu nắm tay hoặc chân nhấc lên làm cho họ cử động, phạm Trọng tội (Thullaccaya). Nếu nhấc lên với ý định bỏ trốn và làm cho họ rời khỏi vị trí cũ dù chỉ bằng một sợi tóc, phạm tội Pārājika. Nếu nắm tóc hoặc nắm tay kéo đi, tội được tính theo từng bước chân.

Về việc "ta sẽ dẫn đi bằng bước chân": Nếu đe dọa hoặc đánh đập và bảo "hãy đi khỏi đây", khi người đó bước đi theo hướng đã chỉ định, đến bước chân thứ hai thì vị ấy phạm Pārājika. Nếu có những người khác cùng chung ý muốn đó, tất cả đều phạm Pārājika trong cùng một sát-na. Nếu Tỳ-kheo thấy người nô lệ, dù có hỏi về nỗi khổ niềm vui hay không, mà bảo rằng: "Hãy đi đi, hãy chạy trốn để sống hạnh phúc", nếu người đó bỏ trốn, vị ấy phạm Pārājika tại bước chân thứ hai. Nếu người đó đến gần mình mà người khác bảo "hãy chạy trốn đi", nếu có cả trăm Tỳ-kheo lần lượt đứng gần đó và đều nói như vậy, tất cả đều phạm Pārājika. Tuy nhiên, nếu thấy người đang chạy trốn rất nhanh mà bảo: "Hãy chạy đi, trước khi chủ của anh bắt được", thì không phạm tội Pārājika. Nhưng nếu người đó đang đi chậm mà vị ấy bảo như vậy, khiến người đó vì lời nói của vị ấy mà đi nhanh hơn, thì phạm Pārājika. Nếu thấy người đã trốn đến làng khác hoặc xứ khác rồi mà còn tiếp tục làm cho họ trốn đi xa hơn, vẫn phạm Pārājika.

Tội trộm cắp có thể được thoát khỏi một cách gián tiếp. Ví như người nào nói thế này: "Anh làm gì ở đây? Chẳng lẽ anh không nên chạy trốn sao? Chẳng lẽ đi nơi nào đó để sống hạnh phúc không tốt sao? Các nô lệ nam nữ sau khi chạy trốn đến vùng nọ vùng kia đều sống hạnh phúc", nếu người nô lệ nghe lời đó mà bỏ trốn, thì không cấu thành tội trộm cắp. Hoặc nếu nói: "Chúng tôi đang đi đến vùng nọ, những người đến đó đều sống hạnh phúc, và những người đi cùng chúng tôi sẽ không bị mệt mỏi vì thiếu lương thực trên đường", rồi mang người nô lệ tự nguyện đi

cùng mình theo cách thức bộ hành, không phải với tâm trộm cắp, thì không cấu thành tội trộm cắp. Và nếu giữa đường gặp bọn cướp nổi lên, vị ấy bảo: "Này! Bọn cướp đến kìa, hãy chạy mau, hãy đi đi", vì lời nói đó nhằm mục đích giúp thoát khỏi nguy hiểm của bọn cướp, nên các bậc thầy nói rằng không cấu thành tội trộm cắp.

Kết thúc thuyết về loài hữu tình.

#### *4.1.2.24. Thuyết về loài không chân*

Đối với loài không chân, "rắn" ở đây là loại rắn có chủ, được những người huấn luyện rắn bắt giữ; nhờ việc cho rắn diễn trò mà họ nhận được nửa pāda, một pāda hoặc một đồng kahāpaṇa; khi thả rắn họ cũng nhận tiền bạc hoặc vàng rồi mới thả. Nếu những người đó đi đến chỗ Tỳ-kheo đang ngồi, đặt giỏ rắn xuống rồi ngủ quên hoặc đi đâu đó, nếu Tỳ-kheo ấy với tâm trộm cắp chạm vào chiếc giỏ, phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Làm cho giỏ rung động, phạm Trọng tội (Thullaccaya). Làm cho dịch chuyển khỏi vị trí, phạm tội Pārājika. Nếu mở giỏ ra rồi nắm cổ con rắn, phạm tội Tác ác. Nhấc rắn lên, phạm Trọng tội. Nếu nhấc thẳng lên mà đuôi con rắn vừa rời khỏi đáy giỏ dù chỉ bằng một sợi tóc, phạm tội Pārājika. Nếu kéo lê con rắn ra mà đuôi nó vừa rời khỏi miệng giỏ, phạm tội Pārājika. Nếu mở hé miệng giỏ hoặc gõ vào giỏ rồi gọi tên "đến đây, này thú" để nó bò ra, phạm tội Pārājika. Tương tự như vậy, nếu mở giỏ rồi giả tiếng ếch, tiếng chuột, hoặc rắc bỏng gạo và gọi tên, hoặc búng ngón tay, nếu rắn bò ra theo cách đó, phạm tội Pārājika. Dù không mở miệng giỏ nhưng nếu làm như vậy mà con rắn đang đói dùng đầu húc vào nắp giỏ tạo kẽ hở để thoát ra, vẫn phạm Pārājika. Nhưng nếu khi miệng giỏ đã mở sẵn mà con rắn tự ý bò ra trốn đi, thì chỉ phải đền trả hàng hóa (không phạm Pārājika). Hơn nữa, dù mở hay không mở miệng giỏ mà chỉ giả tiếng ếch, tiếng chuột, rắc bỏng gạo nhưng không gọi tên, không búng ngón tay, và con rắn vì đói nghĩ rằng "ta sẽ ăn ếch" nên tự bò ra trốn đi, thì cũng chỉ phải đền trả hàng hóa. Loài cá cũng được bao hàm trong phần về loài không chân này. Những gì cần phải nói về loài cá đã được trình bày trong phần về các loài sống dưới nước.

Kết thúc thuyết về loài không chân.

#### *4.1.2.25. Chuyện về loài hai chân*

* Trong các loài hai chân – để chỉ ra những loài có thể bị lấy trộm, văn bản nêu rằng: "con người và các loài có cánh". Các vị Chư thiên thì không thể bị lấy trộm. Các loài có cánh là những loài có cánh mọc ra. Chúng có ba loại: cánh lông vũ, cánh da, và cánh xương. Ở đây, các loài như công, gà và các loài tương tự được hiểu là loài cánh lông vũ; các loài như dơi và các loài tương tự là loài cánh da; các loài như ong bắp cày và các loài tương tự là loài cánh xương. Tất cả các loài ấy, bao gồm cả con người và các loài có cánh, đều được đề cập ở đây dưới danh từ chung là loài hai chân. Những gì cần phải trình bày thêm về vấn đề này thì cũng tương tự như phương pháp đã được thuyết giảng đối với các loài cư ngụ trên không trung và các sinh vật khác.

Chuyện về loài hai chân kết thúc.

#### *4.1.2.26. Chuyện về loài bốn chân*

* Trong các loài bốn chân – các loài gia súc được đề cập trong Chánh tạng và tất cả các loài bốn chân còn lại đều cần được hiểu rõ. Các loài như voi và các loài tương tự vốn đã hiển nhiên. Tại đó, với tâm trộm cắp, nếu chạm vào con voi thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa), nếu làm cho nó rung chuyển thì phạm Trọng tội (Thullaccaya). Tuy nhiên, người nào có sức mạnh lớn, do kiêu mạn về sức mạnh, dùng đầu nâng một con voi con từ dưới bụng lên và bắt lấy nó, nếu làm cho bốn chân và vòi rời khỏi mặt đất dù chỉ bằng đầu sợi tóc, thì phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika).

Đối với con voi, có con được buộc giữ trong chuồng voi, có con đứng không buộc, có con đứng trong khu đất nội bộ, có con đứng ở sân chầu của vua. Tại đó, đối với con voi được buộc ở cổ và giữ trong chuồng, có năm vị trí (ṭhāna) gồm dây buộc cổ và bốn chân. Đối với con voi bị buộc bằng xích sắt ở cổ và một chân, có sáu vị trí. Đối với con bị buộc ở cổ và hai chân, có bảy vị trí. Dựa trên các vị trí đó mà xác định các tội về làm rung chuyển hoặc làm dời khỏi vị trí. Đối với con voi không bị buộc, toàn bộ chuồng voi là vị trí của nó; nếu đưa nó vượt ra khỏi đó thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với con voi đứng trong khu đất nội bộ, toàn bộ khu đất đó là vị trí của nó; nếu đưa nó vượt qua cổng khu đất đó thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với con voi đứng ở sân chầu vua, toàn bộ kinh thành là

vị trí của nó; nếu đưa nó vượt qua cổng thành thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với con voi đứng bên ngoài kinh thành, chính nơi nó đang đứng là vị trí; nếu dắt nó đi thì tội được tính theo từng bước chân. Đối với con voi đang nằm, chỉ có một vị trí; với tâm trộm cắp, nếu làm cho nó đứng dậy, ngay khi nó vừa đứng dậy xong thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với loài ngựa, sự phán quyết cũng tương tự như vậy. Nhưng nếu nó bị buộc ở cả bốn chân thì cần biết là có tám vị trí. Phương pháp này cũng áp dụng cho loài lạc đà.

Đối với loài bò, có con được buộc giữ trong nhà, có con đứng không buộc; có con được buộc giữ trong chuồng bò, có con đứng không buộc. Tại đó, đối với con bò được buộc giữ trong nhà, có năm vị trí gồm bốn chân và dây buộc; đối với con không buộc, toàn bộ ngôi nhà là vị trí. Tại chuồng bò, đối với con bị buộc cũng có năm vị trí; đối với con không buộc, toàn bộ chuồng bò là vị trí. Nếu làm cho nó vượt qua cổng chuồng bò thì phạm tội Bất cộng trụ. Nếu phá chuồng để dắt đi, khi vượt qua lỗ hổng thì phạm tội Bất cộng trụ. Hoặc nếu mở cửa hoặc phá chuồng, rồi đứng bên ngoài gọi tên để nó đi ra, thì phạm tội Bất cộng trụ. Đối với người bẻ cành cây cho nó thấy để dụ nó ra, sự phán quyết cũng tương tự. Nếu không mở cửa, không phá chuồng, nhưng bẻ cành cây lay động để dụ, con bò vì đói mà nhảy qua chuồng đi ra, thì vẫn phạm tội Bất cộng trụ. Nhưng nếu khi cửa đã mở hoặc chuồng đã phá, nó tự ý đi ra, thì phải bồi thường vật dụng (bhaṇḍadeyya). Nếu mở cửa hoặc không mở cửa, phá chuồng hoặc không phá chuồng, chỉ thuần túy lay động cành cây mà không gọi dụ, con bò vì đói mà bước ra hoặc nhảy ra, thì chỉ phải bồi thường vật dụng.

Có con bò đứng bị buộc ở giữa làng, có con đang nằm. Đối với con bò đang đứng, có năm vị trí; đối với con đang nằm, có hai vị trí; dựa trên các vị trí đó mà xác định các tội về làm rung chuyển hoặc làm dời khỏi vị trí. Người nào không làm cho con bò đang nằm đứng dậy mà giết chết ngay tại chỗ đó, thì phải bồi thường vật dụng. Đối với con bò đứng trong làng có rào bao quanh và có cổng, thì toàn bộ làng là vị trí của nó. Đối với con bò đứng hoặc đi lại ở nơi không có rào bao quanh, thì vị trí của nó chính là nơi chân nó đang đạp lên. Đối với lừa và các loài gia súc

khác, sự phán quyết cũng tương tự như vậy.

Chuyện về loài bốn chân kết thúc.

#### *4.1.2.27. Chuyện về loài nhiều chân*

* Trong các loài nhiều chân – nếu giá trị của một con rết đủ để cấu thành vật phạm tội, người dắt nó đi theo từng bước chân thì phạm chín mươi chín Trọng tội và một tội Bất cộng trụ. Các phần còn lại tương tự như phương pháp đã nêu.

Chuyện về loài nhiều chân kết thúc.

#### *4.1.2.28. Chuyện về người chỉ điểm*

* Gọi là người chỉ điểm (ocaraka) vì người đó đi dò xét, nghĩa là đi vào bên trong chỗ này chỗ kia. "Sau khi chỉ điểm" (ocaritvā) nghĩa là sau khi quan sát, sau khi xem xét kỹ lưỡng. "Thông báo" (ācikkhati) nghĩa là thông báo cho một người khác có khả năng thực hiện hành vi trộm cắp về những tài vật được đặt không khéo hoặc không được canh giữ cẩn thận trong các gia đình khác hoặc trong các tu viện. "Cả hai đều phạm tội Bất cộng trụ" nghĩa là khi tài vật chắc chắn bị lấy đi, tội phạm của người chỉ điểm xảy ra tại thời điểm ra lệnh, còn người kia phạm tội khi làm dời vật khỏi vị trí; do đó cả hai đều phạm tội Bất cộng trụ.

Tuy nhiên, nếu người nào nói theo cách gián tiếp rằng: "Trong nhà không có đàn ông, tài vật đặt ở vị trí kia không được canh giữ, cửa không đóng, chỉ cần đến là có thể lấy được, thật không có ai là người nam nhi để có thể đến lấy nó", v.v...; người khác nghe vậy nghĩ rằng "Bây giờ ta sẽ đi lấy" rồi đến lấy đi, thì người dời vật khỏi vị trí phạm tội Bất cộng trụ, còn người kia không phạm tội. Vì nhờ nói gián tiếp mà người đó thoát khỏi tội trộm cắp.

Chuyện về người chỉ điểm kết thúc.

#### *4.1.2.29. Chuyện về người giữ vật ký gửi*

Người giữ vật ký gửi (oṇirakkha) là người giữ gìn vật được gửi. Đây là danh từ chỉ người được người khác mang vật đến nơi ở của mình và bảo rằng: "Bạch Ngài, xin hãy trông hộ vật này một lát cho đến khi con làm xong việc này rồi quay lại", và người đó nhận lời canh giữ. Do đó văn

bản nói: "Người giữ vật ký gửi là người canh giữ vật được mang đến". Tại đó, nếu người giữ vật ký gửi lấy trộm một phần tài vật thường được buộc hoặc treo mà không cởi nút buộc, chỉ cắt phía dưới bao hoặc túi để lấy một ít rồi vá lại như cũ, thì cần xác định các tội tương ứng như chạm vào, v.v... đối với người có ý định "Ta sẽ lấy như thế này".

Chuyện về người giữ vật ký gửi kết thúc.

#### *4.1.2.30. Chuyện về cùng nhau mưu tính trộm cắp*

Cùng nhau mưu tính trộm cắp (saṃvidāvahāra) nghĩa là hành vi trộm cắp được thực hiện do sự thỏa thuận lẫn nhau. "Sau khi mưu tính" (saṃvidahitvā) nghĩa là sau khi bàn bạc với cùng một ý muốn, cùng một khuynh hướng. Sự phán quyết ở đây như sau: Nhiều Tỳ-kheo cùng mưu tính rằng "Chúng ta sẽ đi đến ngôi nhà kia, hoặc là phá mái, hoặc là khoét vách để lấy tài vật". Trong số đó, chỉ một người lấy tài vật. Khi vật bị dời đi, tất cả đều phạm tội Bất cộng trụ. Trong bộ Parivāra (Tập yếu) cũng có nói rằng:

"Bốn người cùng mưu tính, lấy trộm vật có giá trị lớn; ba người phạm tội Bất cộng trụ, một người không phạm; đây là câu hỏi được các bậc hiền trí suy xét."

Ý nghĩa của đoạn đó là: Bốn người gồm thầy và các đệ tử muốn lấy một vật có giá trị sáu māsaka. Tại đó, vị thầy nói: "Ngươi hãy lấy một māsaka, ngươi lấy một, ngươi lấy một, còn ta sẽ lấy ba". Trong số các đệ tử, người thứ nhất nói: "Bạch thầy, thầy hãy lấy ba, người này lấy một, người kia lấy một, còn con sẽ lấy một". Những người còn lại cũng nói tương tự như thế. Ở đây, đối với các đệ tử, vì mỗi người trực tiếp cầm lấy một māsaka nên họ phạm các tội Tác ác; nhưng vì họ ra lệnh cho ba người kia lấy phần còn lại nên cả ba đệ tử đều phạm tội Bất cộng trụ. Riêng vị thầy trực tiếp cầm lấy ba māsaka, do đó vị ấy phạm Trọng tội. Vị ấy cũng ra lệnh cho ba người kia, nhưng vì mỗi lệnh chỉ nhắm đến một māsaka nên cũng chỉ phạm Trọng tội. Bởi vì trong học giới trộm cắp này, hành vi tự thân (sāhatthika) không là thành phần của hành vi sai bảo (āṇattika), và hành vi sai bảo không là thành phần của hành vi tự thân. Hành vi tự thân phải được tính theo tự thân, hành vi sai bảo phải được

tính theo sai bảo. Vì vậy mới nói: "Bốn người cùng mưu tính... đây là câu hỏi được các bậc hiền trí suy xét."

Hơn nữa, để không bị nhầm lẫn trong việc cùng mưu tính trộm cắp, cần ghi nhớ ý nghĩa của bốn trường hợp sau: một vật ở một nơi, một vật ở nhiều nơi, nhiều vật ở một nơi, nhiều vật ở nhiều nơi.

* Một vật ở một nơi: Thấy một vật giá trị năm māsaka được đặt trên kệ của một gia đình, nhiều người cùng ra lệnh cho một người rằng "Hãy đi lấy vật đó", khi vật bị dời đi, tất cả đều phạm tội Bất cộng trụ.

* Một vật ở nhiều nơi: Thấy năm vật, mỗi vật giá trị một māsaka đặt trên năm cái kệ của một gia đình, nhiều người cùng ra lệnh cho một người rằng "Hãy đi lấy chúng", khi vật thứ năm bị dời đi, tất cả đều phạm tội Bất cộng trụ.

* Nhiều vật ở một nơi: Thấy tài vật của nhiều người giá trị năm māsaka hoặc hơn năm māsaka được đặt tại một nơi, nhiều người cùng ra lệnh cho một người rằng "Hãy đi lấy vật đó", khi vật bị dời đi, tất cả đều phạm tội Bất cộng trụ.

* Nhiều vật ở nhiều nơi: Thấy năm vật, mỗi vật giá trị một māsaka đặt trên năm cái kệ của năm gia đình, nhiều người cùng ra lệnh cho một người rằng "Hãy đi lấy chúng", khi vật thứ năm bị dời đi, tất cả đều phạm tội Bất cộng trụ.

Chuyện về cùng nhau mưu tính trộm cắp kết thúc.

#### *4.1.2.31. Thuyết về việc lập quy ước*

* Việc lập quy ước (Saṅketakamma) có nghĩa là hành vi tạo ra sự nhận biết; ý nghĩa là thực hiện một dấu hiệu nhận biết dựa trên sự phân định về thời gian. Trong vấn đề này, nếu vị chủ mưu nói rằng: "Hãy lấy trộm đồ vật trước bữa ăn", thì cho dù việc lấy trộm xảy ra vào trước bữa ăn ngày hôm nay, ngày mai, hoặc trong năm tới ở tương lai, thì đều không có sự sai khác với quy ước; cả hai người (chủ mưu và hành giả) đều phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika) theo phương thức đã được nêu đối với người do thám.

Tuy nhiên, nếu vị chủ mưu bảo: "Hãy lấy trộm trước bữa ăn ngày hôm nay", mà người kia lại lấy trộm trước bữa ăn ngày mai, tức là đã vượt quá quy ước đã được định định là "hôm nay" rồi mới lấy trộm sau đó. Nếu vị chủ mưu bảo: "Hãy lấy trộm trước bữa ăn ngày mai", mà người kia lại lấy trộm trước bữa ăn ngày hôm nay, tức là chưa đến quy ước đã được định định là "ngày mai" mà đã lấy trộm trước; đối với việc lấy trộm như vậy, chỉ người trực tiếp lấy trộm mới phạm tội Bất cộng trụ, còn vị chủ mưu (người gốc) thì không phạm tội. Khi nói "ngày mai trước bữa ăn", mà người kia lại lấy trộm ngay trong ngày hôm đó hoặc lấy trộm sau bữa ăn ngày mai, thì cần hiểu rằng người ấy đã lấy trộm trước hoặc sau quy ước đó.

Phương thức này cũng được áp dụng cho các thời điểm sau bữa ăn, ban đêm và ban ngày. Sự tương hợp hay sai khác với quy ước ở đây cũng cần được hiểu dựa trên các phân định về canh đầu, canh giữa, canh cuối, tháng tối, tháng sáng, tháng, mùa, và năm. Khi bảo rằng "Hãy lấy trộm trước bữa ăn", người thực hiện cố gắng với ý định "Ta sẽ lấy trộm đúng trước bữa ăn", nhưng việc đó lại xảy ra sau bữa ăn; trong trường hợp này thì tính thế nào? Đại trưởng lão Mahāsumma nói rằng: "Đó vẫn là sự nỗ lực thực hiện theo lệnh trước bữa ăn, do đó vị chủ mưu không thoát khỏi tội". Nhưng Đại trưởng lão Mahāpaduma lại nói: "Vì đã vượt quá thời hạn quy định nên đó là sự sai khác quy ước, do đó vị chủ mưu được thoát tội".

Dứt phần Thuyết về việc lập quy ước.

#### *4.1.2.32. Thuyết về việc tạo ám hiệu*

* Việc tạo ám hiệu (Nimittakamma) là việc tạo ra một dấu hiệu nào đó nhằm làm phát sinh sự nhận biết, điều đó đã được nói đến theo ba cách như: "Ta sẽ liếc mắt làm hiệu", v.v. Ở đây cũng cần bao hàm các loại dấu hiệu khác như: giơ tay, vỗ tay, búng ngón tay, ngước cổ, ho hắng và nhiều hình thức khác. Các phần còn lại trong mục này đều theo phương thức đã được nêu trong phần lập quy ước.

Dứt phần Thuyết về việc tạo ám hiệu.

#### *4.1.2.33. Thuyết về sự sai bảo*

* Giờ đây, để tránh sự nhầm lẫn về chính các việc lập quy ước và tạo ám hiệu này, văn bản nêu rằng: "Tỳ-kheo sai bảo Tỳ-kheo", v.v. Trong đó, đoạn "vị ấy nghĩ rằng đó là vật ấy": nghĩa là người trực tiếp lấy trộm nghĩ rằng vật mà người sai bảo đã ra dấu hiệu ám chỉ chính là vật này, và lấy trộm đúng vật đó, thì cả hai đều phạm tội Bất cộng trụ. Đoạn "vị ấy nghĩ vật đó là vật khác": nghĩa là người lấy trộm nghĩ rằng vật được bảo lấy trộm chính là vật này, nhưng lại lấy trộm một vật khác đặt cùng tại vị trí đó, thì vị chủ mưu không phạm tội. Đoạn "nghĩ vật khác là vật đó": nghĩa là vật mà người sai bảo đã ra dấu hiệu ám chỉ là vật ít giá trị, nhưng người lấy trộm lại nghĩ vật khác đặt gần đó là vật có giá trị và chính là vật được chỉ định, nên lấy trộm vật đó, thì cả hai đều phạm tội Bất cộng trụ. Đoạn "nghĩ vật khác là vật khác": theo phương thức trước, người ấy nghĩ rằng đây là vật khác, là vật có giá trị đặt gần vật kia, và nếu đó đúng là vật khác thật, thì chỉ người trực tiếp lấy trộm mới phạm tội Bất cộng trụ.

Trong các đoạn như "Hãy bảo với người có tên như vậy", cần hiểu ví dụ về một vị Thầy và ba người đệ tử tên là Buddharakkhita, Dhammarakkhita và Saṅgharakkhita. Ở đó, việc Tỳ-kheo sai bảo Tỳ-kheo nghĩa là vị Thầy sau khi xác định một vật nào đó tại một nơi nào đó, đã sai bảo Buddharakkhita đi lấy trộm vật ấy. Hãy bảo với người có tên như vậy: nghĩa là "Này Buddharakkhita, con hãy đi và nói việc này với Dhammarakkhita". Người có tên như vậy hãy bảo với người có tên như vậy: nghĩa là Dhammarakkhita cũng hãy nói lại với Saṅgharakkhita. Người có tên như vậy hãy lấy trộm vật có tên như vậy: nghĩa là Saṅgharakkhita, người được Dhammarakkhita sai bảo theo lệnh của con, hãy lấy trộm vật có tên như vậy, vì trong số chúng ta, nó là người can đảm và có năng lực trong việc này.

Phạm tội Tác ác (Dukkaṭa): khi vị Thầy sai bảo như vậy thì trước tiên phạm tội Tác ác. Nhưng nếu sự sai bảo đó diễn ra đúng như ý muốn, thì Trọng tội (Thullaccaya) được nêu sau đó sẽ hình thành ngay tại thời điểm sai bảo. Nếu vật đó chắc chắn bị lấy đi, thì tội Bất cộng trụ được nêu sau đó với câu "tất cả đều phạm tội Bất cộng trụ" sẽ thành lập cho

vị chủ mưu ngay tại thời điểm ấy; đây là lý luận cần được hiểu trong mọi trường hợp.

Người ấy báo cho người khác: nghĩa là Buddharakkhita báo cho Dhammarakkhita, và Dhammarakkhita báo cho Saṅgharakkhita rằng: "Thầy của chúng ta nói như thế này: 'Nghe nói hãy lấy trộm vật có tên như vậy, vì nghe nói trong số chúng ta, anh là người can đảm'". Khi báo như vậy, họ cũng phạm tội Tác ác. Người lấy trộm chấp thuận: nghĩa là Saṅgharakkhita đồng ý rằng: "Lành thay, tôi sẽ lấy". Vị chủ mưu phạm Trọng tội: ngay khi Saṅgharakkhita chấp thuận, vị Thầy phạm Trọng tội vì đã thúc đẩy nhiều người vào việc ác. Nếu người ấy lấy vật đó: nếu Saṅgharakkhita lấy trộm vật ấy, thì tất cả bốn người đều phạm tội Bất cộng trụ. Không chỉ là bốn người, theo phương thức này, cho dù có một trăm hay một ngàn vị Sa-môn sai bảo nối tiếp nhau mà không làm sai quy ước, thì tất cả đều phạm tội Bất cộng trụ.

Trong lượt thứ hai – vị ấy sai bảo người khác: nghĩa là Buddharakkhita, người được vị Thầy sai bảo, do không gặp Dhammarakkhita hoặc không muốn nói với người đó, đã trực tiếp đến gặp Saṅgharakkhita và sai bảo rằng: "Thầy của chúng ta nói thế này: 'Nghe nói hãy lấy trộm vật có tên như vậy'". Phạm tội Tác ác: trước tiên Buddharakkhita phạm tội Tác ác do việc sai bảo. Chấp thuận, phạm tội Tác ác: cần hiểu rằng khi Saṅgharakkhita chấp thuận thì vị chủ mưu (vị Thầy) phạm tội Tác ác. Nhưng nếu người ấy lấy trộm vật đó, thì cả người sai bảo (Buddharakkhita) và người lấy trộm (Saṅgharakkhita) đều phạm tội Bất cộng trụ. Riêng vị chủ mưu là vị Thầy thì không phạm tội Bất cộng trụ vì đã sai quy ước. Còn Dhammarakkhita do không biết chuyện nên hoàn toàn không phạm tội. Riêng Buddharakkhita, dù đã làm cho hai người kia được an toàn (về mặt giới luật đối với vị Thầy và Dhammarakkhita), nhưng chính mình lại bị hư hỏng.

Trong bốn lượt sai bảo tiếp theo, ở lượt đầu tiên – vị ấy đi rồi quay trở lại: nghĩa là đi đến nơi có vật phẩm, thấy có người canh gác bên trong và bên ngoài, không thể lấy trộm được nên quay về. Khi nào có thể, lúc đó (hãy lấy): liệu việc lấy trộm có xảy ra ngay hôm nay không? "Hãy đi, khi nào con có thể thì lúc đó hãy lấy trộm nó". Phạm tội Tác ác: do việc sai

bảo lại như vậy nên phạm tội Tác ác. Nhưng nếu vật đó chắc chắn sẽ bị lấy đi, thì tác ý hoàn thành mục đích được ví như Đạo tiếp liền sau đó là Quả, do vậy vị này phạm tội Bất cộng trụ ngay tại thời điểm sai bảo. Cho dù người lấy trộm sau hơn sáu mươi năm mới lấy vật đó, và người sai bảo đã qua đời trong khoảng thời gian đó hoặc đã hoàn tục; dù đã qua đời khi không còn là Sa-môn hoặc đã hoàn tục, nhưng đối với người lấy trộm, ngay tại thời điểm lấy trộm, vị (chủ mưu) vẫn phạm tội Bất cộng trụ.

Trong lượt thứ hai – vì vị ấy nói khẽ hoặc vì người kia bị điếc nên lời nói "Đừng lấy trộm" không đến được tai người kia, do đó vị chủ mưu không được thoát tội. Trong lượt thứ ba – vì lời nói đã được nghe thấy nên được thoát tội. Trong lượt thứ tư – vì vị này đã cho nghe thấy và người kia cũng đã chấp thuận "Lành thay" rồi dừng lại, nên cả hai đều được thoát tội.

Dứt phần Thuyết về sự sai bảo.

#### *4.1.2.34. Phân loại tội*

* Giờ đây, để hiển thị sự phân loại tội theo sự khác biệt về vật phẩm và các chi ngành của tội trộm cắp được nêu thông qua việc làm di chuyển khỏi vị trí ở các nơi khác nhau, văn bản nêu: "Bởi năm phương diện", v.v. Ở đó, bởi năm phương diện nghĩa là bởi năm nguyên nhân; tức là nói bởi năm chi ngành. Ở đây, ý nghĩa tóm lược là: đối với người lấy vật không được cho, tội Bất cộng trụ thành lập bởi năm phương diện như được nêu theo phương thức "là vật thuộc sở hữu của người khác", v.v., chứ không phải ít hơn thế. Năm phương diện đó là: vật thuộc sở hữu của người khác, biết rõ là vật thuộc sở hữu của người khác, vật dụng có giá trị lớn (từ 5 māsaka trở lên), có ý định trộm cắp, và làm di chuyển khỏi vị trí. Sau đó, qua hai lượt tiếp theo, văn bản hiển thị Trọng tội và Tác ác đối với các vật dụng có giá trị nhẹ tùy theo sự khác biệt của vật phẩm.

* Trong ba lượt được nêu theo phương thức "Bởi sáu phương diện", v.v., cần hiểu sáu phương diện là: không tưởng là vật của mình, không phải lấy vì tin cậy, không phải mượn tạm, vật dụng có giá trị lớn, có ý

định trộm cắp, và làm di chuyển khỏi vị trí. Về sự khác biệt của vật phẩm, ở lượt đầu tiên tại đây cũng phạm tội Bất cộng trụ. Ở lượt thứ hai và thứ ba, các Trọng tội và Tác ác được nêu ra. Trong ba lượt sau đó, dù có sự khác biệt về vật phẩm, nhưng vì vật đó không thuộc sở hữu của người khác nên chỉ nêu tội Tác ác. Ở đó, điều được nói là "không phải vật thuộc sở hữu của người khác" có thể là vật tại nơi không có người ở, vật bị vứt bỏ, vật đã cắt đứt gốc rễ không có chủ, hoặc là vật của chính mình; cả hai trường hợp đều được tính là "không phải vật thuộc sở hữu của người khác". Tuy nhiên, vì ở đây có sự tưởng là vật thuộc sở hữu của người khác và được lấy với ý định trộm cắp, nên không nói là không phạm tội.

Dứt phần Phân loại tội.

Phân loại Vô tội (Anāpattibheda)

* Sau khi đã chỉ rõ các loại tội theo sự vật và theo tâm như thế, nay để chỉ rõ các loại vô tội, bậc Đạo sư đã thuyết lời bắt đầu bằng: “Không phạm tội đối với người có tưởng rằng của mình”. Trong đó, người có tưởng rằng của mình (sasaññissa) nghĩa là có tưởng của riêng mình; đối với người có tưởng rằng “vật này là của ta” như thế, dù cầm lấy vật của người khác thì trong việc cầm lấy đó không phạm tội, nhưng vật đã lấy rồi phải được trả lại. Nếu chủ nhân bảo rằng “hãy trả lại” mà vị ấy không trả, khi chủ nhân từ bỏ ý định sở hữu thì vị ấy phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ).

Trong việc cầm lấy do tin cậy (vissāsaggāha) cũng không phạm tội. Đặc điểm của việc cầm lấy do tin cậy phải được biết qua bài kinh này: “Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép cầm lấy vật do tin cậy khi hội đủ năm chi phần: là người quen biết, là người thân thiết, đã từng ngỏ lời, người ấy còn sống, và khi lấy xong người ấy sẽ hài lòng” (Đại Phẩm, 356). Trong đó, người quen biết (sandiṭṭho) là người bạn chỉ mới thấy mặt; người thân thiết (sambhatto) là người bạn khăng khít; đã từng ngỏ lời (ālapito) là người đã được nói rằng: “Vật gì của tôi mà bạn muốn, hãy cứ lấy đi, không cần phải hỏi trước khi lấy”. Còn sống (jīvatīti) nghĩa là dù đang nằm trên giường bệnh nhưng vẫn chưa đến mức đứt lìa mạng căn. Khi

lấy xong người ấy sẽ hài lòng nghĩa là khi vật đã được lấy đi, người ấy có tâm hoan hỷ; người nào biết rằng "khi mình lấy, người ấy sẽ hài lòng về mình" thì mới nên lấy vật của người như vậy. Năm chi phần này được thuyết giảng theo cách bao quát không dư sót. Tuy nhiên, việc cầm lấy do tin cậy có thể thành tựu chỉ với ba chi phần: là người quen biết, còn sống, khi lấy xong người ấy hài lòng; hoặc là người thân thiết, còn sống, khi lấy xong người ấy hài lòng; hoặc đã từng ngỏ lời, còn sống, khi lấy xong người ấy hài lòng.

Ngược lại, người nào không còn sống, hoặc không hài lòng khi vật bị lấy; thì vật của người ấy dù đã lấy do tin cậy cũng phải được trả lại. Khi trả lại tài sản của người quá cố, phải trao cho những người làm chủ tài sản đó, dù là cư sĩ hay bậc xuất gia. Vật của người không hài lòng thì phải trả lại chính cho người đó. Tuy nhiên, nếu ban đầu người ấy đã tùy hỷ bằng lời nói rằng: "Bạn lấy vật của tôi là làm tốt lắm", hoặc chỉ bằng sự khởi tâm, nhưng sau đó vì lý do nào đó mà tức giận, thì không được phép đòi lại. Người nào dù trong tâm không muốn cho nhưng vẫn chấp nhận, không nói lời nào, thì người đó cũng không được phép đòi lại. Nhưng nếu khi được thưa rằng: "Tôi đã lấy hoặc đã sử dụng vật của quý vị", mà người ấy đáp rằng: "Dù đã lấy hay đã dùng, nhưng vật đó tôi để dành cho một việc cần thiết nào đó, nên cần phải hoàn lại như cũ". Người này có quyền đòi lại.

Trong việc mượn tạm (tāvakāliketi), đối với người cầm lấy với ý nghĩ rằng "ta sẽ trả lại, ta sẽ bù đắp vào", thì trong việc lấy mượn tạm như thế không phạm tội. Nhưng nếu vật đã lấy mà chủ sở hữu là cá nhân hay hội chúng cho phép rằng "vật đó hãy là của bạn", thì điều đó là tốt. Nếu họ không cho phép, khi họ đòi lại thì phải trả. Riêng vật thuộc sở hữu của Tăng già (Saṅghasantaka) thì chỉ nên trả lại mà thôi.

Về việc chiếm hữu vật của Ngạ quỷ (Petapariggaheti), ở đây, những người đã mệnh chung sanh vào ngạ quỷ giới, hoặc những thiên nhân như Chư thiên bốn phương Thiên vương (Cātumahārājikā) tái sanh ngay trong chính thân xác đó, tất cả đều được tính là "Ngạ quỷ"; trong việc chiếm hữu vật của họ không phạm tội. Thậm chí nếu Thiên chủ Sakka hiện ra bày bán hàng hóa, một vị Tỳ-kheo có thiên nhãn biết được điều

đó, vì nhu cầu y phục mà lấy một tấm vải trị giá trăm ngàn dù Thiên chủ có nói rằng "đừng lấy, đừng lấy" rồi đi đi nữa, thì vẫn hợp lẽ. Đối với những tấm vải mà người ta treo trên cây để cúng tế chư thiên thì không có gì phải bàn cãi (vô tội).

Về việc chiếm hữu vật của loài bàng sanh (Tiracchānagatapariggaheti), trong việc chiếm hữu vật của loài bàng sanh cũng không phạm tội. Thậm chí nếu Long vương hay Kim xuy điểu hóa thân người bày bán hàng hóa, vị Tỳ-kheo lấy vật từ đó theo cách thức đã nêu trước đây rồi đi, thì vẫn hợp lẽ. Nếu sư tử hay cọp giết các loài như thú, trâu rừng rồi đang ăn, vị Tỳ-kheo bị đói hành hạ thì ban đầu không nên ngăn cản chúng vì chúng có thể gây hại. Nhưng nếu khi chúng đã ăn một ít mà vị ấy có khả năng xua đuổi, thì sau khi xua đuổi, việc lấy phần còn lại là hợp lẽ. Đối với chim ưng và các loài tương tự đang ngậm miếng mồi bay đi, việc làm cho chúng rơi mồi rồi lấy cũng hợp lẽ.

Đối với người có tưởng là vải vụn (Paṃsukūla-saññissā), tức là người có tưởng đối với vật không chủ rằng "đây là vải vụn" thì trong việc cầm lấy cũng không phạm tội. Nhưng nếu vật đó có chủ, khi họ đòi lại thì phải trả. Đối với người điên (Ummattakassa) như đã mô tả trước đây cũng không phạm tội. Đối với người vi phạm đầu tiên (Ādikammikassā), ở đây là Tỳ-kheo Dhaniya, vị ấy không phạm tội. Còn đối với những người còn lại như quân trộm cắp tiệm nhuộm, nhóm sáu Tỳ-kheo, v.v., thì đều phạm tội.

Dứt phần Phân loại Vô tội.

Dứt phần Chú giải Phân tích Từ ngữ.

#### *4.1.2.35. Chuyện phiếm*

Sự khởi lên, hành vi, rồi tưởng, cùng với tâm;

Thế gian khiển trách, nghiệp, thiện và thọ.

Trong phần tạp luận này, học giới này có ba sự khởi lên (samuṭṭhāna): tự tay làm thì khởi lên từ thân và tâm; ra lệnh thì khởi lên từ khẩu và tâm; vừa tự tay vừa ra lệnh thì khởi lên từ thân, khẩu và tâm. Đây là sự

khởi lên qua hành vi, vì chỉ khi thực hiện mới phạm, không thực hiện thì không phạm. Vì được giải thoát khi không có tưởng rằng "ta đang lấy vật không được cho" nên gọi là sự giải thoát qua tưởng; có tâm (sacittaka), là tội thế gian (lokavajja), thuộc thân nghiệp, khẩu nghiệp, tâm bất thiện; và vị ấy phạm tội đó với tâm hỷ, tâm sợ hãi hoặc tâm trung tính, nên gọi là ba loại thọ (tivedana). Tất cả phải được hiểu theo cách thức đã nêu trong học giới thứ nhất.

Dứt phần Chuyện phiếm.

#### *4.1.2.36. Chú giải các trường hợp đã được phân xử*

* Trong các câu chuyện đã được phân xử, câu chuyện về nhóm sáu Tỳ-kheo đã được nói đến trong phần Tùy tuyên chế.

Trong câu chuyện thứ hai: Tâm của phàm phu vốn dĩ rời bỏ bản tính tự nhiên mà chạy đi, đuổi theo, lao xao do thế lực của tham ái, v.v. Nếu Thế Tôn chế định tội chỉ bằng sự khởi tâm mà không qua sự vi phạm của thân và khẩu, thì ai có thể giữ mình không phạm tội! Vì thế Ngài dạy: "Này Tỳ-kheo, không phạm tội khi chỉ khởi tâm". Tuy nhiên, không nên để mình bị tâm chi phối, mà phải dùng năng lực quán sát để ngăn chặn tâm ấy.

133-134. Các trường hợp về việc chạm vào, làm cho rung chuyển, làm cho rời khỏi vị trí đều có ý nghĩa rõ ràng. Các trường hợp tiếp theo cho đến cuối câu chuyện về việc vì ý định trộm cắp mà lấy vật từ dưới đất lên cũng tương tự.

* Trong câu chuyện về cách diễn đạt (Niruttipatha), từ lấy (ādiyī) nghĩa là đã cầm lấy, và bị cáo buộc là "ngươi là tên trộm". Nhưng khi người kia hỏi "ai đã lấy trộm?", vị này đã xác nhận theo cách hỏi rằng "tôi đã lấy trộm". Nếu người kia hỏi rằng "ai đã cầm lấy, ai đã dời đi, ai đã đặt để?", thì vị này cũng sẽ nói "tôi đã cầm lấy, đã dời đi, đã đặt để". Cái miệng vốn được tạo ra để ăn và để nói, nếu không có ý định trộm cắp thì không có sự lấy trộm. Vì thế Thế Tôn dạy: "Này Tỳ-kheo, không phạm tội trong cách diễn đạt". Ý nghĩa là không phạm tội khi chỉ là lời nói theo quy ước thông thường. Từ đó về sau, cho đến hết câu chuyện về tấm vải

quấn đầu, tất cả đều có ý nghĩa rõ ràng.

* Trong câu chuyện về cái xác chưa rã (Abhinnasarīravatthusmiṃ), từ trú ngụ (adhivatthoti) chỉ vị ngạ quỷ do ái luyến tấm vải mà sanh ra ngay trong chính cái xác đó. Không màng đến (anādiyantoti) nghĩa là không nghe theo lời của ngạ quỷ đó, hoặc không quan tâm đến. Cái xác ấy trỗi dậy (taṃ sarīraṃ uṭṭhahitvāti) nghĩa là vị ngạ quỷ đã dùng thần lực của mình làm cho cái xác ấy đứng dậy. Vì thế có nói: “Cái xác ấy trỗi dậy”. Đóng cửa lại (dvāraṃ thakesīti) vì trú xá của vị Tỳ-kheo ở ngay gần nghĩa địa, nên vị Tỳ-kheo vốn có tính sợ hãi đã mau chóng đi vào đó và đóng cửa lại. Ngã gục ngay tại đó (tattheva paripatīti) nghĩa là khi cửa đã đóng, vị ngạ quỷ không còn quyến luyến tấm vải nữa nên đã rời bỏ cái xác đó mà đi theo nghiệp của mình, do đó cái xác ấy ngã gục ngay tại đó; nghĩa là nó đã rơi xuống.

Về việc xác chưa rã: Đối với cái xác còn nóng, còn tươi, thì không nên lấy vải vụn; người nào lấy sẽ gặp những tai ương như vậy và phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Đối với xác đã rã thì nên lấy. Cho đến khi nào thì gọi là rã? Khi bị các loài quạ, diều hâu, chó, dã can, v.v., dùng mỏ hoặc răng nanh xé rách dù chỉ một ít. Nếu cái xác khi rơi xuống bị chà xát mà chỉ rách lớp da mỏng bên ngoài, còn lớp da dày chưa rách, thì vẫn gọi là chưa rã; nếu lớp da dày bị rách thì gọi là rã. Thậm chí nếu từ khi còn sống mà người đó đã bị vỡ các nốt mụn nhọt, lác, ghẻ hoặc có vết thương, thì đây cũng gọi là đã rã. Từ ngày thứ ba trở đi, do bị sình chương và trở thành tử thi hôi thối, thì cũng gọi là đã rã. Tuy nhiên, dù hoàn toàn chưa rã, nhưng nếu nhờ những người giữ nghĩa địa hoặc những người khác lấy cho thì vẫn hợp lẽ. Nếu không tìm được ai khác, vị ấy nên dùng dao nhỏ hoặc vật gì đó tạo ra một vết thương rồi mới lấy. Đối với cái xác của người khác phái (khác giới tính), vị ấy phải thiết lập chánh niệm, khởi lên tưởng về một Sa-môn, rồi tạo một vết thương ở đầu, hoặc ở mu bàn tay, bàn chân rồi mới nên lấy.

Chuyện về việc tráo thăm tre (Kusasaṅkāmanavatthu)

* Tiếp theo sau chuyện ấy, về việc tráo đổi thăm tre để lấy y, trong phần giải thích ý nghĩa của từ "lấy" (ādiyeyya) trước đây, khi trình bày

qua danh mục về năm hình thức trộm cắp là: trộm kín (theyyāvahāra), cướp đoạt (pasayhāvahāra), trộm do định kế (parikappāvahāra), trộm che giấu (paṭicchannāvahāra) và trộm tráo thăm (kusāvahāra), thì ý nghĩa ở đây là lấy trộm bằng cách tráo thăm tre.

Sự khác biệt của các hình thức trộm cắp này cần được hiểu như sau: Bất kỳ ai lấy trộm vật có chủ trong đêm tối hay ban ngày bằng cách khoét vách hoặc các thủ đoạn tương tự khi không bị nhìn thấy, hoặc dùng các loại cân lường giả, tiền giả để lừa gạt mà lấy, thì việc lấy trộm của người đó cần được hiểu là "trộm kín".

Còn người nào dùng bạo lực áp chế người khác, hoặc đe dọa, hù dọa để lấy tài sản của họ, giống như bọn cướp hung tợn thực hiện việc chặn đường cướp bóc, phá hoại xóm làng, hay như các vua chúa, đại thần dùng uy quyền của mình để cưỡng đoạt quá mức sức lực của người khác; việc lấy trộm của người đó cần được hiểu là "cướp đoạt".

Việc lấy vật sau khi đã định kế thì gọi là "trộm do định kế", hình thức này có hai loại là định kế về vật phẩm và định kế về địa điểm. Trong đó, đây là định kế về vật phẩm: Có người nọ đang cần tấm vải dài, lẻn vào trong buồng và định kế rằng "nếu là vải dài thì ta lấy, nếu là sợi chỉ thì ta không lấy", rồi trong bóng tối người ấy nắm lấy cái túi; nếu trong đó là vải dài, ngay khi nhấc lên là phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ). Nếu là sợi chỉ thì không phạm. Nếu đem ra ngoài, mở ra xem thấy là chỉ rồi đem đặt lại đúng chỗ cũ thì vẫn không phạm. Nếu biết là chỉ nhưng vẫn nghĩ rằng "có được cái gì thì lấy cái đó" rồi đi đi, thì phạm tội theo từng bước chân. Nếu đặt xuống đất rồi mới cầm lấy, khi nhấc lên là phạm Pārājika. Nếu bị chủ nhân đuổi theo kêu "trộm, trộm" mà vứt bỏ chạy thoát thì không phạm. Nếu chủ nhân nhìn thấy và lấy lại được thì đó là điều tốt. Nếu có người khác lấy mất thì phải đền trả vật ấy. Còn nếu khi chủ nhân đã quay về, tự mình nhìn thấy lại rồi nghĩ rằng "vật này do ta đem ra trước đây, giờ là của ta" rồi lấy đi, thì không phạm Pārājika nhưng phải đền trả vật ấy. Đối với người định kế rằng "nếu là bơ thì ta lấy, nếu là dầu thì không lấy" rồi lấy vật, phương thức xét tội cũng tương tự như vậy.

Tuy nhiên, trong các bộ Mahāpaccariya và các bản khác có nói rằng: "Ngay cả người cần vải dài, cầm đúng túi vải dài đi ra ngoài, đứng lại mở ra thấy đúng là vải dài rồi đi tiếp, thì phạm tội theo từng bước chân nhấc lên". Ở đây, vì đã định kế "nếu là vải dài thì ta lấy" nên yếu tố định kế đã hiện rõ, nhưng vì đã nhìn thấy vật trước khi lấy đi hoàn toàn nên hình thức "trộm do định kế" không hiển hiện rõ rệt. Nhưng trong bộ Mahā-aṭṭhakathā, việc lấy một vật đã định kế khi chưa nhìn thấy rõ ràng (trong bóng tối) mà vẫn nhấc lên thì gọi là trộm, do đó yếu tố trộm do định kế hiện rõ ở đó. Điều này phù hợp với bản văn Pāḷi rằng: "Do tưởng là vật đó nên lấy trộm vật đó". Trong đó, sự định kế diễn ra theo cách "nếu là vải dài thì ta lấy" được gọi là "định kế về vật phẩm".

Định kế về địa điểm cần được hiểu như sau: Có vị Tỳ-kheo tham lam nọ vào trong tinh xá của người khác, hoặc nhà cư sĩ, hoặc xưởng làm việc trong rừng, ngồi đàm luận ở đó và nhìn thấy một vật dụng đáng ưa thích; khi nhìn thấy, vị ấy phân định ranh giới theo kiểu như dưới hiên cửa, dưới lầu, cổng tinh xá hay gốc cây rồi định kế rằng: "Nếu họ nhìn thấy ta trong khoảng này, ta sẽ đưa cho họ xem như thể đang cầm xem vì muốn ngắm nghía; nếu họ không thấy, ta sẽ mang đi". Ngay khi vị ấy cầm vật đó vượt qua ranh giới đã định kế, vị ấy phạm tội Pārājika. Nếu vị ấy định ranh giới là vùng phụ cận (upacāra), khi đang đi về hướng đó mà tâm đang chú tâm vào đề mục thiền định hoặc đang xao nhãng chuyện khác mà vô ý bước qua ranh giới phụ cận, thì phải đền trả vật ấy. Hoặc khi vị ấy đến địa điểm đó mà gặp phải kẻ trộm, voi, thú dữ hay mưa lớn, vì muốn thoát khỏi nguy hiểm đó mà vội vàng bước qua ranh giới, thì cũng chỉ phải đền trả vật ấy. Một số học giả ở đây nói rằng: "Vì ngay từ đầu đã cầm lấy với tâm trộm cắp nên không thể không phạm, đó chính là trộm cắp". Đây là quan điểm của bộ Mahā-aṭṭhakathā. Tuy nhiên, trong bộ Mahāpaccariya nói rằng: "Dù vị ấy ở trong phạm vi đã định mà cưỡi lên voi hay ngựa nhưng không điều khiển chúng đi, hoặc dù đã vượt quá ranh giới định kế (mà không có ý định tại thời điểm đó) thì cũng không phạm Pārājika, chỉ phải đền trả vật ấy". Trong đó, sự định kế diễn ra theo cách "nếu họ nhìn thấy ta trong khoảng này, ta sẽ đưa cho họ xem" được gọi là "định kế về địa điểm".

Do vậy, việc lấy vật sau khi đã trù tính theo hai loại định kế này cần được hiểu là "trộm do định kế".

Việc lấy trộm sau khi đã che giấu gọi là "trộm che giấu". Điều đó cần được hiểu như sau: Một vị Tỳ-kheo thấy đồ trang sức của những người đang vui chơi hoặc đang vào vườn thượng uyển tháo ra để đó, vị ấy nghĩ rằng "nếu mình cúi xuống lấy, họ sẽ biết Sa-môn lấy rồi sẽ gây khó dễ cho mình", nên vị ấy dùng bụi đất hoặc lá cây che lấp lại với ý định "sau này sẽ lấy"; bấy giờ vì chưa có việc nhấc vật lên nên chưa cấu thành việc trộm cắp. Khi những người đó muốn vào làng, dù đã tìm kiếm vật ấy nhưng không thấy nên nói rằng "nay đã tối rồi, mai sẽ hay" rồi bỏ đi với ý định vẫn còn luyến tiếc vật. Sau đó, khi vị ấy nhấc vật ấy lên thì phạm tội Pārājika. Tuy nhiên, nếu ngay lúc đang che giấu mà vị ấy có tưởng là của mình, hoặc tưởng là đồ bỏ rơi (paṃsukūla) với ý nghĩ "họ đã đi rồi, đây là vật bị vứt bỏ", thì vị ấy phải đền trả vật ấy. Dù cho ngày hôm sau những người đó quay lại tìm không thấy rồi mới từ bỏ ý định sở hữu, thì việc lấy vật đó trước đó vẫn phải đền trả. Tại sao? Vì do hành động của vị ấy mà họ không nhìn thấy vật. Còn người nào thấy vật như vậy đang để đúng chỗ mà không che giấu, nhưng với tâm trộm cắp đã dùng chân giẫm lên để ấn sâu vào trong bùn hoặc cát, thì ngay khi vật bị lún xuống là phạm tội Pārājika.

Việc lấy vật bằng cách tráo đổi thăm tre gọi là "trộm tráo thăm". Việc này cần được hiểu như sau: Khi đang chia y bằng cách gieo thăm tre, một vị Tỳ-kheo muốn lấy phần y của người khác đang để gần phần của mình — dù phần đó có giá trị kém hơn, cao hơn hoặc bằng giá trị phần mình — vị ấy nhấc cây thăm tre đã rơi vào phần của mình lên với ý định ném vào phần của người khác, bấy giờ vị ấy vẫn chưa phạm tội. Khi vị ấy ném vào phần của người khác, vẫn chưa phạm tội. Nhưng khi cây thăm đó đã rơi vào, vị ấy nhấc cây thăm của người khác từ phần của người khác lên, ngay khi vừa nhấc lên là phạm tội Pārājika. Nếu vị ấy nhấc cây thăm từ phần của người khác trước với ý định ném vào phần của mình, khi nhấc lên chưa phạm, khi ném vào chưa phạm. Nhưng khi vị ấy nhấc cây thăm của mình từ phần của mình lên, ngay khi nhấc lên cũng chưa phạm; chỉ khi vị ấy ném cây thăm đó vào phần của người khác, ngay khi

cây thăm vừa rời khỏi tay là phạm tội Pārājika.

Còn nếu vị ấy làm cho cả hai cây thăm ở hai phần đều biến mất, rồi khi các Tỳ-kheo khác đã đi khỏi, vị kia hỏi: "Bạch Ngài, cây thăm của con không thấy đâu cả". Vị này đáp: "Này Hiền giả, của tôi cũng không thấy đâu". Vị kia hỏi: "Vậy bạch Ngài, phần của con là cái nào?". Vị này chỉ vào phần của chính mình: "Đây là phần của Hiền giả". Sau khi tranh cãi hoặc không tranh cãi, vị kia lấy phần đó rồi đi đi, bấy giờ vị này mới nhấc lấy phần của người kia lên; ngay khi nhấc lên là phạm tội Pārājika. Ngay cả khi người kia nói rằng: "Tôi không đưa phần của tôi cho Ngài đâu, Ngài hãy tự tìm biết phần của mình mà lấy", dù biết rõ "đây không phải của mình" mà vị ấy vẫn lấy phần của người đó, thì ngay khi nhấc lên là phạm tội Pārājika. Nhưng nếu người kia suy nghĩ rằng "đây là phần của ông, kia là phần của tôi, tranh cãi làm gì" rồi nói rằng: "Dù là phần rơi vào tôi hay vào Ngài, phần nào tốt hơn thì Ngài cứ lấy đi", thì việc lấy đó được xem như là vật được cho, không có sự trộm cắp ở đây. Thậm chí nếu vị Tỳ-kheo sợ tranh cãi đó nói rằng: "Cái nào Ngài thích thì cứ lấy", vị ấy để lại phần tốt đã thuộc về mình mà lấy phần xấu đi đi, thì sau đó vị còn lại lấy phần còn dư sau khi đã được chọn lựa đó cũng hoàn toàn không có sự trộm cắp.

Trong các bản Chú giải có nói rằng: "Tại điểm này, chỉ có một trường hợp chia y theo cách tráo thăm tre được đưa ra, nhưng cần phải trích dẫn và trình bày cả việc phát sinh và việc phân chia của cả bốn món vật dụng". Sau khi nói vậy, các bản Chú giải đã trình bày chi tiết về: chuyện phát sinh y bắt đầu từ chuyện cư sĩ Jīvaka trong Chương về Y (Cīvarakkhandhaka) với câu "Bạch Thế Tôn, xin Thế Tôn hãy nhận cho con cặp vải Sīveyyaka này; và xin hãy cho phép Tỳ-kheo Tăng dùng y của gia chủ"; chuyện về vật thực bắt đầu từ kinh văn trong Chương về Sàng tọa (Senāsanakkhandhaka) với câu "Vào thời bấy giờ tại thành Vương Xá xảy ra nạn đói, người dân không thể dâng vật thực đến chúng Tăng, họ muốn mời dùng cơm chỉ định, cơm theo thăm, cơm định kỳ, cơm ngày Uposatha, cơm ngày rằm"; chuyện về sàng tọa bắt đầu từ chuyện nhóm mười bảy Tỳ-kheo trong Chương về Sàng tọa với câu "Vào thời bấy giờ, nhóm mười bảy Tỳ-kheo tu sửa một ngôi đại tự viện ở biên thùy với ý

định 'chúng ta sẽ an cư mùa mưa tại đây'. Nhóm sáu Tỳ-kheo nhìn thấy nhóm mười bảy Tỳ-kheo đang tu sửa tự viện"; và cuối cùng là chuyện về dược phẩm như bơ, dầu v.v... Tuy nhiên, chúng tôi sẽ trình bày tất cả những chuyện đó tại đúng vị trí mà chúng xuất hiện; lý do cho việc trình bày như vậy đã được nêu rõ ở phần trước.

Kết thúc Chuyện về việc tráo thăm tre.

* Từ đây về sau, câu chuyện về nhà tắm hơi (jantāgharavatthu) đã quá rõ ràng về ý nghĩa.

* Trong năm câu chuyện về đồ ăn thừa (vighāsavatthū), các vị Tỳ-kheo ấy đã nhờ người chưa thọ cụ túc giới làm cho hợp lệ rồi mới thọ dụng. Tuy nhiên, người muốn lấy đồ ăn thừa thì nên lấy phần còn sót lại sau khi ăn hoặc phần đã bị vứt bỏ. Nếu người ấy có khả năng lấy được bằng cách khiến người đang ăn phải vứt bỏ, điều này cũng được phép. Nhưng vì mục đích tự bảo vệ mình và vì lòng lân mẫn đối với người khác, không nên lấy theo cách đó.

* Trong các câu chuyện về vật thực như cơm, đồ ăn cứng, bánh, mía và quả hồng quân, vị Tỳ-kheo đã nói với người không có mặt rằng: “Hãy đưa phần của người khác đây”. Về việc lấy vật không gốc gác, khi các chủ sở hữu đang cho thì vị ấy đã lấy như thế. Việc tuyên bố Tỳ-kheo không phạm tội Pārājika là vì vị ấy đã lấy vật do các chủ sở hữu cho; do đó việc không phạm tội đã được thuyết giảng. Về việc tuyên bố phạm tội Pācittiya do cố ý nói dối, điều này ám chỉ đến việc cố ý nói dối của vị ấy; giống như trong câu chuyện về cháo ba loại hạt ở phần sau. Về việc lấy vật, đây là sự thẩm định: Đối với tài sản của Tăng đoàn, nếu được cho bởi người đã được chỉ định hoặc bởi các người làm vườn (ārāmika) đã được ra lệnh, và đối với tài sản của cư sĩ, nếu được cho bởi chủ sở hữu hoặc người được ra lệnh, mà vị ấy nói rằng “Hãy đưa phần của người khác đây” rồi lấy đi, thì phải bồi thường vật ấy. Nếu lấy vật do người khác (không có thẩm quyền) cho, thì phải bị xử lý theo giá trị của vật. Nếu lấy vật do người không được chỉ định hoặc không được ra lệnh cho bằng cách nói “Hãy đưa thêm phần khác nữa” hoặc bằng cách đếm gian lận các thẻ thăm, thì giống như trong trường hợp lấy bốn cái bát, vị

ấy phải bị xử lý theo giá trị vật ngay khi nhấc vật lên. Nếu lấy từ những người khác theo cách này, phải bồi thường vật ấy. Tuy nhiên, nếu vật được cho bởi chủ sở hữu với lời bảo rằng "Hãy đưa cho vị này" hoặc tự mình đem cho, thì đó là sự cho tốt đẹp; đây là cốt lõi từ sự thẩm định trong tất cả các Chú giải về vấn đề này.

142-143. Trong các câu chuyện về nhà nấu cơm và các nơi khác: Nhà nấu cơm (odaniyaghara) là nhà nấu cơm để bán. Nhà mổ thịt (sūnaghara) là nhà nấu thịt để bán. Nhà làm bánh (pūvaghara) là nhà nấu các loại đồ ăn nhẹ để bán. Các phần còn lại ở đây và trong các câu chuyện về vật dụng (parikkhāra) đều đã rõ ràng.

* Trong câu chuyện về cái ghế (pīṭhavatthu): Vị Tỳ-kheo ấy đã khởi ý định rằng "Ta sẽ lấy vật đã đến vị trí này" rồi làm cho nó dịch chuyển. Do việc dịch chuyển đó, tội trộm cắp chưa thành lập. Tuy nhiên, sau khi dịch chuyển, nếu lấy vật từ vị trí đã định sẵn, tội Pārājika đã được thuyết giảng. Trong khi đang mang đi, nếu không có tâm trộm cắp đối với cái ghế, vị ấy phải bị xử lý bằng cách bồi thường giá trị cái túi. Nếu có tâm trộm cắp cả đối với cái ghế, phải bị xử lý bằng cách bồi thường giá trị của cả hai. Ba câu chuyện về tấm đệm (bhisi) và các vật khác đều đã rõ ràng.

* Trong ba câu chuyện bắt đầu bằng việc lấy do tin cẩn (vissāsaggāha), việc tự mình lấy thì không phạm tội, nhưng nếu bảo người khác mang đi thì phải bồi thường vật ấy. Đối với vị Tỳ-kheo đi vào khất thực, phần dành cho vị ấy chỉ nên được lấy khi vị ấy còn đứng trong ranh giới của khu vực trú ngụ. Tuy nhiên, nếu thí chủ nói rằng: "Bạch Ngài, xin hãy nhận lấy phần dù ở ngoài khu vực trú ngụ, họ sẽ đến và thọ dụng", như thế thì việc lấy ở vị trí trong làng cũng được phép. Các phần còn lại ở đây đã rõ ràng về ý nghĩa.

148-149. Trong bảy câu chuyện bắt đầu bằng vụ trộm xoài (ambacoraka), nếu lấy với tưởng rằng đó là vật bị vứt bỏ (paṃsukūlasaññā) thì không phạm tội, nếu bảo người khác mang đi thì phải bồi thường vật ấy, nếu thọ dụng với tâm trộm cắp thì phạm tội Pārājika. Ở đây có sự thẩm định như sau: Nếu chủ sở hữu còn luyến tiếc

và kẻ trộm cũng còn luyến tiếc, đối với người ăn với tưởng là vật bị vứt bỏ thì phải bồi thường vật ấy, đối với người lấy với tâm trộm cắp thì tội trộm cắp thành lập ngay khi nhấc vật lên và phải bị xử lý theo giá trị vật. Nếu chủ sở hữu còn luyến tiếc nhưng kẻ trộm không còn luyến tiếc, cách thức cũng tương tự. Nếu chủ sở hữu không còn luyến tiếc nhưng kẻ trộm còn luyến tiếc; chẳng hạn như họ quăng vật vào một nơi rậm rạp nào đó rồi đi với ý định "Chúng ta sẽ lấy lại sau", cách thức cũng tương tự. Nếu cả hai đều không còn luyến tiếc, đối với người ăn với tưởng là vật bị vứt bỏ thì không phạm tội, nếu ăn với tâm trộm cắp thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa).

Đối với xoài và các quả khác của Tăng đoàn, dù mọc trong tu viện hoặc được mang đến cúng dường, người nào trộm vật có giá trị từ năm māsaka hoặc hơn năm māsaka thì phạm tội Pārājika. Ở vùng biên địa, khi dân làng rời bỏ làng mạc vì sự quấy nhiễu của giặc cướp, các vị Tỳ-kheo cũng rời bỏ tu viện ra đi với lòng nhiệt tâm rằng "Khi dân chúng cư ngụ trở lại, chúng ta sẽ quay về". Các vị Tỳ-kheo khác đến tu viện như thế, thọ dụng những quả xoài chín với tưởng là vật bị vứt bỏ vì nghĩ rằng "Chúng đã bị bỏ mặc", thì không phạm tội; nếu thọ dụng với tâm trộm cắp thì phạm tội trộm cắp và phải bị xử lý theo giá trị vật.

Trong Đại Chú giải (Mahāpaccariya) và Chú giải Tóm tắt (Saṅkhepaṭṭhakatha), điều này được thuyết giảng không phân biệt rằng: "Trong tu viện bị bỏ hoang, người nào thọ dụng hoa quả với tâm trộm cắp thì phạm tội Pārājika. Tại sao? Vì đó là tài sản của những người đã đến hoặc sẽ đến". Đối với tài sản của nhóm hoặc của cá nhân, chỉ riêng lòng nhiệt tâm (muốn quay lại) là tiêu chuẩn. Nhưng nếu từ đó, vị ấy đem xoài chín cho người khác để tranh thủ lòng tin của gia đình cư sĩ, thì phạm tội Tác ác về việc làm hư hỏng gia đình cư sĩ. Nếu cho với tâm trộm cắp, vị ấy phải bị xử lý theo giá trị. Đối với tài sản của Tăng cũng theo cách này. Người nào đem vật được chỉ định cho việc sửa sang nơi sàn tọa để cho người khác nhằm tranh thủ lòng tin của gia đình cư sĩ thì phạm tội Tác ác, nếu cho vì tự xem mình là chủ sở hữu thì phạm Trọng tội (Thullaccaya), nếu cho với tâm trộm cắp thì phạm tội Pārājika. Nếu vật ấy không còn, phải bị xử lý theo giá trị. Nếu ngồi ngoài ranh giới khu

vực trú ngụ mà thọ dụng vì tự xem mình là chủ sở hữu thì phạm tội héo cổ (phạm tội nhẹ). Nếu sau khi đánh chuông, loan báo thời gian và nghĩ rằng "Phần này thuộc về ta" rồi ăn, thì đó là sự ăn đúng phép. Nếu không đánh chuông mà chỉ loan báo thời gian, hoặc chỉ đánh chuông mà không loan báo thời gian, hoặc không đánh chuông cũng không loan báo thời gian, nhưng biết rằng không có ai khác rồi nghĩ rằng "Phần này thuộc về ta" mà ăn, thì cũng là sự ăn đúng phép. Hai câu chuyện về vườn hoa đều đã rõ ràng.

* Trong ba câu chuyện về người nói điều được bảo: Cụm từ "vutto vajjemī" (tôi sẽ nói điều đã được bảo) có nghĩa là "Tôi được bạn bảo và tôi sẽ nói bằng lời của bạn". Việc tuyên bố Tỳ-kheo không phạm tội Pārājika là do vật đã được các chủ sở hữu cho. Cụm từ "Này các Tỳ-kheo, không được nói rằng 'tôi sẽ nói điều đã được bảo'" có nghĩa là một vị Tỳ-kheo không được nói với một vị Tỳ-kheo khác rằng "Tôi được bạn bảo và tôi sẽ nói bằng lời của bạn". Tuy nhiên, sau khi đã ấn định giới hạn, vị ấy có thể nói rằng "Tôi sẽ lấy vật này vật kia bằng lời của bạn". Cụm từ "vutto vajjehi" (hãy nói điều tôi đã bảo) có nghĩa là "Hãy được tôi bảo và nói bằng lời của tôi". Các phần còn lại tương tự như cách đã giải thích. Trong hai câu chuyện này cũng vậy, vị ấy có thể nói sau khi đã ấn định giới hạn. Bởi lẽ bằng chừng ấy, vị ấy thoát khỏi sự khiển trách.

151-152. Trong câu chuyện giữa của ba câu chuyện về viên ngọc: "nāhaṃ akallako" có nghĩa là tôi không bị bệnh. Phần còn lại đã rõ ràng.

* Trong hai câu chuyện về con lợn: Mặc dù đối với vị Tỳ-kheo thứ nhất, do thấy con lợn bị đói khát và vì lòng bi mẫn mà giải thoát cho nó nên không phạm tội. Nhưng nếu các chủ sở hữu không chấp thuận, vị ấy phải bồi thường vật ấy, phải mang đến một con lợn lớn tương đương hoặc con lợn đã chết, hoặc vật có giá trị tương đương. Nếu không thấy các chủ bẫy ở đâu, vị ấy nên để lại tấm y, hoặc vải cà-sa, hoặc cái bát có giá trị tương đương với con lợn tại nơi mà họ có thể thấy khi họ đến, rồi mới nên đi. Tuy nhiên, nếu giải thoát cho nó với tâm trộm cắp thì phạm tội Pārājika. Ở đây, có con lợn khi kéo bẫy bằng chân, sau khi bẫy vừa đứt, nó đứng ở vị trí do sự dịch chuyển khỏi vị trí cũ, giống như chiếc

thuyền bị buộc trong dòng nước xiết. Có con đứng theo bản năng tự nhiên, có con nằm xuống, có con bị vướng vào bẫy treo (kūṭapāsa). Bẫy treo là loại bẫy mà ở đầu của nó có buộc một cái cung, hoặc cái móc, hoặc một cây gậy khác, những thứ này vướng vào cây cối ở nơi này nơi kia và ngăn cản sự di chuyển của con lợn. Trong trường hợp đó, đối với con lợn đứng kéo căng dây bẫy, chỉ có một vị trí là sự trói buộc của bẫy, vì ngay khi bẫy được thả hoặc bị đứt, nó sẽ bỏ chạy. Đối với con lợn đứng theo bản năng tự nhiên, sự trói buộc gồm năm vị trí: sự trói và bốn chân. Đối với con lợn nằm, gồm hai vị trí: sự trói và chỗ nằm. Đối với con lợn bị vướng bẫy treo, bất cứ nơi nào nó đi đến thì đó chính là vị trí của nó. Do đó, những vị Tỳ-kheo giải thoát nó từ các vị trí đó, dù là mười, hai mươi hay một trăm vị thì đều phạm tội Pārājika. Điều này giống như việc đuổi một đứa nô lệ đang đi đến các nơi khác nhau.

Tuy nhiên, đối với ba trường hợp đầu, sự rung chuyển và dịch chuyển khỏi vị trí phải được hiểu theo cách đã nêu trong phần thảo luận về động vật bốn chân. Đối với người giải thoát con lợn bị chó cắn, nếu vì ý định bi mẫn thì phải bồi thường vật ấy, nếu với tâm trộm cắp thì phạm tội Pārājika. Nhưng nếu đi đến vị trí đặt bẫy hoặc lối đi mà con lợn chưa đến gần bẫy và chó, rồi làm nó chạy thoát ngay từ đầu, thì không có tội trộm cắp. Người nào cho con lợn đang bị bẫy ăn và uống để nó lấy lại sức rồi hò hét rằng "Nó sẽ sợ hãi mà chạy thoát"; nếu nó chạy thoát, vị ấy phạm tội Pārājika. Cách thức này cũng áp dụng cho người làm cho bẫy yếu đi rồi hò hét khiến nó chạy thoát.

Nhưng người nào cho ăn và uống rồi đi với ý nghĩ rằng "Nó sẽ lấy lại sức rồi tự chạy thoát"; nếu nó chạy thoát, phải bồi thường vật ấy. Cách thức này cũng áp dụng cho người làm yếu bẫy rồi bỏ đi. Người nào đặt một con dao hoặc ngọn lửa gần bẫy với ý nghĩ "Khi bẫy bị cắt hoặc bị cháy, nó sẽ chạy thoát". Nếu con lợn làm rung chuyển bẫy khiến bẫy bị cắt hoặc cháy rồi chạy thoát, vị ấy chỉ phải bồi thường vật ấy. Người nào làm rơi cái bẫy cùng với cây gậy, sau đó con lợn dẫm lên đó mà đi, vị ấy phải bồi thường vật ấy. Con lợn bị đè bởi những tảng đá không ổn định, nếu người nào vì lòng bi mẫn mà nhấc tảng đá lên để nó chạy thoát, vị ấy phải bồi thường vật ấy; nếu với tâm trộm cắp thì phạm tội Pārājika.

Nếu khi tảng đá vừa được nhấc lên mà nó không đi, sau đó mới đi, vị ấy chỉ phải bồi thường vật ấy. Nếu người nào làm rơi tảng đá đã được nhấc lên đặt ở đó, sau đó con lợn dẫm lên đó mà đi, phải bồi thường vật ấy. Đối với người vì lòng bi mẫn mà kéo con lợn bị rơi xuống hố lên, phải bồi thường vật ấy; nếu với tâm trộm cắp thì phạm tội Pārājika. Nếu người nào lấp hố rồi phá bỏ nó, sau đó con lợn dẫm lên đó mà đi, phải bồi thường vật ấy. Người nào vì lòng bi mẫn mà rút cái mác đang đâm con lợn ra, phải bồi thường vật ấy; nếu với tâm trộm cắp thì phạm tội Pārājika. Nếu rút cái mác ra rồi vứt bỏ, phải bồi thường vật ấy.

Trên đất của tu viện, những người đặt bẫy hoặc đá đè nên bị ngăn cản bằng lời rằng: "Đây là nơi ẩn náu của các loài thú, xin đừng làm như vậy ở đây". Nếu họ nói: "Bạch Ngài, xin hãy cho người dời đi", thì việc cho dời đi là đúng phép. Nếu họ tự mình dời đi thì tốt. Nếu họ không dời đi cũng không cho phép dời đi, thì sau khi xin được quyền bảo vệ tu viện, việc cho dời đi là đúng phép. Trong mùa bảo vệ mùa màng, con người đặt bẫy và các tảng đá đè trong ruộng với ý nghĩ "Chúng ta sẽ ăn thịt và bảo vệ mùa màng". Khi mùa màng đã qua, nếu họ rời đi mà không còn luyến tiếc, thì việc giải thoát con vật bị mắc bẫy hoặc bị rơi vào đó là đúng phép.

Trong hai câu chuyện về con hươu, sự thẩm định cũng tương tự như đã nói trong các câu chuyện về con lợn.

Trong hai câu chuyện về con cá, cách thức cũng tương tự. Tuy nhiên có điểm khác biệt này: Người nào mở miệng lờ, hoặc tháo nút thắt phía sau, hoặc khoét một lỗ bên cạnh rồi đuổi cá ra khỏi lờ để chúng chạy thoát, thì phạm tội Pārājika. Người nào đưa cơm nguội ra nhử để chúng chạy thoát như thế, cũng phạm tội Pārājika. Người nào nhấc cả cái lờ lên cũng phạm tội Pārājika. Nếu chỉ mở miệng lờ, tháo nút thắt phía sau, hoặc khoét lỗ, mà cá tự chạy thoát theo bản năng, thì phải bồi thường vật ấy. Nếu làm như vậy rồi đưa cơm nguội ra nhử, cá đi ra tìm thức ăn rồi chạy thoát, cũng phải bồi thường vật ấy. Nếu không mở miệng lờ, không tháo nút thắt phía sau, không khoét lỗ bên cạnh mà chỉ đưa cơm nguội ra nhử, cá vì đói khát nên dùng đầu húc tạo ra kẽ hở rồi đi ra tìm thức ăn và chạy thoát, cũng phải bồi thường vật ấy. Đối với cái lờ trống,

nếu người nào mở miệng lờ, hoặc tháo nút thắt phía sau, hoặc khoét lỗ, rồi những con cá đang bơi đến khi chạm vào cửa lờ thì chạy thoát qua các lỗ hở, vị ấy phải bồi thường vật ấy. Nếu cầm cái lờ trống rồi ném vào lùm cây, cũng phải bồi thường vật ấy. Tài sản trên xe thì tương tự như cái túi trên cái ghế.

Trong câu chuyện về miếng thịt: Nếu vị ấy lấy nó trên không trung, thì chính vị trí lấy được là vị trí của vật. Sự dịch chuyển khỏi vị trí phải được hiểu thông qua sáu khía cạnh đã xác định. Các phần còn lại ở đây, trong các câu chuyện về khúc gỗ, người chăn bò, tấm y của thợ nhuộm, phải được thẩm định theo cách đã nêu trong các câu chuyện về vụ trộm xoài.

* Về sự việc cái chậu: Một người lấy các vật như dầu, mật ong vốn có giá trị không dưới một pāda, rồi an trú trong sự thu thúc với ý nghĩ rằng: "Ta sẽ không làm như thế nữa". Tuy nhiên, vào những ngày tiếp theo, khi ý muốn lại phát sinh, người ấy cũng từ bỏ sự nỗ lực (đối với việc giữ gìn tài sản của người khác) như thế rồi sử dụng, và đã tiêu dùng hết thảy vật ấy, thì không phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ). Người ấy phạm tội Dukkaṭa (Tác ác) hoặc Thullaccaya (Trọng tội), nhưng phải hoàn trả vật đã lấy. Vị Tỳ-kheo này cũng đã thực hiện tương tự như thế. Do đó, Đức Thế Tôn đã phán rằng: "Này Tỳ-kheo, không phạm tội Pārājika". Tuy nhiên, nếu không từ bỏ sự nỗ lực mà nghĩ rằng: "Ta sẽ tiêu dùng mỗi ngày một ít", rồi dùng dần từng chút một, thì vào ngày nào mà tổng giá trị vật tiêu dùng cộng lại đủ một pāda, vào ngày đó vị ấy phạm tội Pārājika.

Các sự việc về việc lấy trộm bằng cách dàn xếp được hiểu theo phương pháp quyết định đã nêu trong phần dàn xếp lấy trộm; các sự việc về nắm tay (vật nhỏ) được hiểu trong các sự việc về nhà bếp và các nơi tương tự; hai sự việc về thức ăn thừa được hiểu theo phương pháp quyết định đã nêu trong các sự việc về kẻ trộm xoài và các trường hợp tương tự. Hai sự việc về cỏ thì nội dung đã quá rõ ràng.

* Trong các sự việc về việc chia xoài và các vật khác, những vị Tỳ-kheo đó đã đi đến một trú xá tại làng nọ, nơi có số lượng Tỳ-kheo trú ngụ đã được xác định. Tại đó, các vị Tỳ-kheo sở tại dù đang thọ dụng các loại

quả, nhưng khi thấy những vị kia đến, đã không bảo người làm vườn rằng: "Hãy dâng các loại quả cho các bậc Thượng tọa". Khi ấy, những vị Tỳ-kheo mới đến nghĩ rằng: "Tại sao vật thuộc về Tăng chúng lại không đến phần của chúng ta?", nên đã đánh chuông, tiến hành phân chia, dành phần cho cả chính mình theo hạ lạp rồi thọ dụng. Vì lý do đó, Đức Thế Tôn đã phán với họ rằng: "Này các Tỳ-kheo, không phạm tội vì mục đích thọ dụng". Do đó, ngay cả hiện nay, ở nơi nào mà các vị Tỳ-kheo trú xứ không cho các vị khách tăng, và khi đến mùa trái cây, sau khi thấy có sự hiện diện của những người khác, họ lại tự mình ăn một cách lén lút, thì ở đó, các vị khách tăng có quyền đánh chuông, chia phần và thọ dụng.

Tuy nhiên, nơi nào các vị Tỳ-kheo trú xứ canh giữ cây cối, khi đến mùa trái cây thì phân chia để ăn và dâng cúng đúng pháp vào bốn món vật dụng, thì các vị khách tăng không có quyền tự quyết ở đó. Ngay cả những cây được chỉ định trồng riêng cho mục đích làm y phục, khách tăng cũng không có quyền tự quyết. Phương pháp này cũng tương tự đối với những cây được chỉ định cho các vật dụng còn lại.

Nhưng đối với những cây không được chỉ định như thế, mà các vị Tỳ-kheo trú xứ canh giữ, bảo vệ rồi lại tiêu dùng một cách lén lút, thì không cần phải tuân theo sự thỏa thuận của các vị trú xứ ấy. Chỉ đối với những cây được dâng cúng cho mục đích thọ dụng quả, mà các vị trú xứ canh giữ, bảo vệ và dâng cúng đúng pháp, thì mới phải tuân theo sự thỏa thuận của họ. Tuy nhiên, trong bộ Mahāpaccarī có chép rằng: "Người nào với tâm trộm cắp mà tiêu dùng vật đã được chỉ định cho bốn món vật dụng, thì phải bắt định giá vật đó rồi xử lý. Nếu người nào phân chia để tiêu dùng chỉ với mục đích thọ dụng, thì phải hoàn trả vật đã lấy. Còn đối với vật đã được chỉ định cho trú xứ (sàng tọa), nếu phân chia để tiêu dùng chỉ với mục đích thọ dụng, thì phạm tội Thullaccaya và phải hoàn trả vật đã lấy".

Vật được dâng cúng đích danh cho mục đích làm y thì chỉ nên dùng cho y phục. Nếu gặp lúc đói kém, các Tỳ-kheo khốn khổ về vật thực mà y phục lại dễ tìm, sau khi thực hiện nghiệp công bố (apalokanakamma) với sự đồng thuận của Tăng chúng, thì có thể dùng cho mục đích vật thực.

Khi các vị khốn khổ về trú xứ hoặc dược phẩm, sau khi thực hiện nghiệp công bố với sự đồng thuận của Tăng chúng, thì cũng có thể dùng cho mục đích ấy. Đối với vật được dâng cúng đích danh cho mục đích vật thực và dược phẩm cũng theo phương pháp này. Tuy nhiên, vật được dâng cúng đích danh cho mục đích trú xứ là trọng vật (garubhaṇḍa), phải được canh giữ, bảo vệ và chỉ dùng cho đúng mục đích đó. Nhưng nếu gặp lúc đói kém, các Tỳ-kheo không thể duy trì mạng sống bằng vật thực khất thực. Lúc bấy giờ, do hiểm họa từ vua chúa, bệnh dịch hoặc trộm cướp, người dân bỏ đi nơi khác khiến các tu viện bị hoang phế, các cây thốt nốt, dừa và các cây khác bị hư hại, nhưng có thể duy trì mạng sống dựa vào các vật dụng thuộc trú xứ. Trong thời điểm như thế, Đức Thế Tôn cho phép tiêu dùng ngay cả khi phải chuyển đổi trú xứ để chăm lo cho sự tồn tại của trú xứ. Do đó, nên giữ lại một hoặc hai trú xứ tốt, còn các trú xứ thuộc loại kém hơn thì có thể chuyển đổi cho mục đích vật thực. Tuy nhiên, không được phép chuyển đổi theo cách làm mất đi tài sản gốc.

Đối với một khu vườn được dâng cúng chỉ định cho bốn món vật dụng, thì không cần thực hiện nghiệp công bố. Có thể dùng vật ấy cho bất cứ món vật dụng nào đang thiếu hụt. Khu vườn cần được chăm sóc, thậm chí có thể trả tiền thuê người chăm sóc. Những người nhận tiền công, dựng nhà ở ngay trong vườn để canh giữ, nếu họ biếu các Tỳ-kheo mới đến quả dừa hoặc quả thốt nốt chín, thì họ chỉ được phép cho những gì đã được Tăng chúng cho phép rằng: “Mỗi ngày hãy ăn ngần này”. Nếu họ cho nhiều hơn mức đó, Tỳ-kheo cũng không nên nhận.

Người nào nhận thầu khu vườn rồi dâng cúng các vật hợp pháp cho Tăng chúng để phục vụ bốn món vật dụng, người ấy có thể dâng cúng nhiều. Một khu vườn được dâng cúng cho mục đích thắp đèn tại Bảo tháp hoặc tu sửa các phần hư hỏng cũng cần được chăm sóc; có thể trả tiền thuê người chăm sóc. Tiền công ở đây có thể lấy từ tài sản của Bảo tháp hoặc tài sản của Tăng chúng. Việc biếu tặng các loại quả phát sinh tại đó bởi những người cư trú canh giữ bằng tiền công hoặc những người nhận thầu dâng vật hợp pháp, nên được hiểu theo phương pháp đã nêu trên.

Trong các sự việc về người giữ vườn xoài và các trường hợp tương tự: "Này các Tỳ-kheo, không phạm tội đối với sự cho của người canh giữ", ở đây, sự cho nào của người canh giữ là hợp thức, sự cho nào là không hợp thức? Trước hết, Trưởng lão Mahāsumma nói rằng: "Vật gì đã được xác định cho người canh giữ rằng: 'Mỗi ngày hãy lấy ngần này', thì vật đó là hợp thức; nhiều hơn thế là không hợp thức". Nhưng Trưởng lão Mahāpaduma nói rằng: "Lẽ nào việc giao phó vào tay họ lại phải cắm lá hoặc làm dấu hiệu ghi nhớ? Họ là những người có quyền đối với những gì đã được giao phó, do đó những gì họ cho, dù nhiều, cũng là hợp thức". Tuy nhiên, trong Chú giải Kurundī có chép: "Nếu trẻ con canh giữ vườn tược hoặc các loại quả của người thế gian, thì những gì chúng cho là hợp thức. Nhưng không được bảo chúng đi hái mang lại cho mình. Đối với tài sản của Tăng hoặc của Bảo tháp, chỉ có sự cho của người nhận thầu canh giữ mới là hợp thức. Còn người canh giữ bằng tiền công thì chỉ được phép cho trong phạm vi phần của mình". Trong bộ Mahāpaccarī lại chép: "Những gì người giữ vườn của cư sĩ cho các Tỳ-kheo là hợp thức. Còn người giữ vườn của Tăng đoàn, những gì họ trích từ phần thù lao của mình để cho là hợp thức. Ngay cả người nhận thù lao để canh giữ một nửa khu vườn hoặc chỉ vài cái cây, người ấy cũng có quyền cho từ chính những cây thuộc phần của mình. Còn đối với người nhận thầu canh giữ, thì mọi sự cho của người ấy đều hợp thức". Tất cả các ý kiến này dù khác biệt về câu chữ nhưng cùng chung một ý nghĩa; do đó, cần nắm bắt đúng dụng ý mà tiếp nhận.

Trong sự việc về gỗ: Câu "Bạch Thế Tôn, con chỉ mượn tạm thời" được nói bởi người muốn thưa rằng: "Bạch Thế Tôn, con có tâm ý chỉ mượn tạm thời". Ý nghĩa là: "Con có tâm ý rằng sẽ mang trả lại sau". Đức Thế Tôn đã phán: "Mượn tạm thời thì không phạm tội".

Sau đây là phần quyết định ngoài kinh văn (pāḷimuttakavinicchayo): Nếu Tăng chúng thực hiện công việc chung như xây dựng giới đường (uposathāgāra) hoặc nhà ăn, thì sau khi xin phép Tăng chúng, có thể mượn tạm vật liệu mang đi. Nếu vật liệu bằng gỗ thuộc về Tăng không được bảo quản, bị mục nát do mưa nắng, thì có thể mang tất cả về để xây dựng tại trú xứ của mình. Khi Tăng chúng yêu cầu trả lại, phải hoàn

trả bằng vật liệu tương đương hoặc bằng tiền. Nếu không thể hoàn trả, phải thưa rằng: "Bạch các đại đức, vật này được làm từ đồ của Tăng, xin hãy sử dụng như một tài sản chung của Tăng". Đối với trú xứ, chính vị Tỳ-kheo này là người quản lý. Cho dù là cột đá, cột gỗ, cánh cửa hay cửa sổ còn thiếu, vị ấy có thể mượn tạm đồ của Tăng mang về để hoàn thiện. Phương pháp này cũng áp dụng cho các loại vật liệu xây dựng khác.

Trong sự việc về nước: Khi nước khan hiếm, phải vận chuyển từ khoảng cách một do-tuần hoặc nửa do-tuần, thì việc lấy nước đã được chiếm hữu như thế cấu thành tội trộm cắp. Ngay cả nơi mà nước được mang về hoặc nước tích trữ trong ao hồ chỉ đủ để nấu cháo, nấu cơm và dùng làm nước uống chứ không đủ cho các việc tiêu dùng lớn khác, nếu ai lấy với tâm trộm cắp thì cũng cấu thành tội trộm cắp. Còn ở nơi có thể lấy một hoặc hai bình nước để rửa chỗ ngồi, tưới cây Bồ-đề, cúng dường nước hoặc nấu thuốc nhuộm, thì phải thực hiện theo đúng sự thỏa thuận của Tăng chúng. Người nào lấy quá mức quy định, hoặc với tâm trộm cắp mà bỏ thêm đất sét và các vật khác vào (để làm tăng thể tích/giá trị), thì phải định giá vật đó rồi xử lý.

Nếu các vị trú xứ đặt ra quy định khắt khe, không cho người khác giặt giũ hoặc nhuộm đồ, nhưng chính họ lại lén lút lấy nước khi không có ai nhìn thấy để làm mọi việc, thì không cần phải tuân theo quy định của họ. Họ giặt bao nhiêu thì mình cũng có quyền giặt bấy nhiêu. Nếu Tăng chúng có hai hoặc ba ao hồ, hồ đá và có quy định rằng: "Chỗ này dùng để tắm, chỗ kia dùng để lấy nước uống, chỗ nọ dùng cho mọi việc tiêu dùng", thì tất cả phải được thực hiện đúng theo quy định đó. Nơi nào không có quy định, thì việc tiêu dùng cho mọi mục đích đều hợp thức.

Trong sự việc về đất sét: Ở nơi đất sét khan hiếm, hoặc các loại đất sét màu được mang về cất giữ, nếu một lượng nhỏ cũng đáng giá năm māsaka, thì phạm tội Pārājika. Khi công việc của Tăng hoặc việc xây tháp đã hoàn thành, sau khi xin phép Tăng hoặc mượn tạm thời thì có thể lấy. Đối với vôi nung và các loại màu vẽ cũng theo phương pháp này.

Trong các sự việc về cỏ: Đối với cỏ đã bị đốt cháy, vì không có việc dịch

chuyển khỏi vị trí nên phạm tội Dukkaṭa, nhưng phải hoàn trả vật. Nếu Tăng chúng chăm sóc đồng cỏ để lợp mái trú xứ chung, nhưng sau đó không có khả năng chăm sóc tiếp, rồi có một vị Tỳ-kheo vì tinh tấn mà đứng ra chăm sóc, thì cỏ đó vẫn thuộc về Tăng. Nếu không ai chăm sóc, Tăng chúng nên bảo một vị Tỳ-kheo rằng: “Hãy chăm sóc rồi giao cỏ cho Tăng”. Nếu vị ấy muốn có phần, thì phải chia phần để vị ấy chăm sóc. Nếu vị ấy đòi tăng thêm phần, cũng phải cho. Nếu vị ấy vẫn muốn tăng thêm, hãy bảo rằng: “Hãy đi chăm sóc, lấy tất cả rồi tự lợp mái cho trú xứ của mình”. Tại sao vậy? Vì nếu cỏ bị hỏng thì không có lợi ích gì cả. Tuy nhiên, khi cho thì không được cho cả đất, vì đất là trọng vật; chỉ được cho phần cỏ. Nếu trong khi vị ấy đang chăm sóc để lợp mái cho trú xứ của mình mà Tăng chúng lại có khả năng chăm sóc trở lại, thì nên bảo rằng: “Hiền giả đừng chăm sóc nữa, Tăng chúng sẽ tự chăm sóc”.

Bảy sự việc như giường, ghế... vốn đã rõ ràng. Tuy nhiên, trong Luật tạng, dù không được nêu trực tiếp nhưng nếu ai lấy cột đá, cột gỗ hoặc bất cứ vật gì khác có giá trị từ một pāda trở lên thì đều phạm tội Pārājika. Ngay cả việc phá dỡ tường hoặc hàng rào của các tinh xá (padhānaghara) bị bỏ hoang, sụp đổ để lấy gạch và các vật liệu tương tự với tâm trộm cắp thì cũng theo phương pháp này. Tại sao vậy? Vì tài sản của Tăng, có lúc người ta cư ngụ, có lúc không. Ở vùng biên địa, khi dân chúng di tản vì sợ giặc cướp, người nào lấy bất cứ vật dụng nào từ các tu viện bị bỏ hoang thì cũng phạm tội tương tự. Tuy nhiên, những người mượn tạm thời từ đó, khi các tu viện có Tỳ-kheo đến cư ngụ trở lại và các vị ấy yêu cầu trả lại, thì phải hoàn trả. Cho dù đã lấy từ đó về để xây dựng trú xứ, thì phải trả lại chính vật đó hoặc vật có giá trị tương đương. Đối với các vùng dân chúng di tản nhưng vẫn chưa dứt bỏ sự luyến ái với ý nghĩ: “Chúng ta sẽ quay lại cư ngụ”, nếu ai lấy tài sản của nhóm (gaṇa) hoặc của cá nhân, mà những người chủ ấy cho phép, thì không cần phải thực hiện việc hoàn trả. Nhưng vì tài sản của Tăng là trọng vật, do đó nhất thiết phải thực hiện việc hoàn trả.

* Chuyện về việc sử dụng các vật dụng trong trú xá đã hiển ngôn về ý nghĩa.

"Ta cho phép, này các Tỳ-kheo, được mang đi để sử dụng tạm thời": ở

đây, vị Tỳ-kheo nào mang giường hoặc ghế thuộc về Tăng chúng đi để sử dụng tạm thời tại nơi ở thích hợp của mình trong một hoặc hai tháng theo cách sử dụng đồ chung của Tăng, vị ấy nhường chỗ cho các bậc trưởng thượng đến sau, không ngăn cản họ, thì khi vật dụng đó bị hư hỏng, cũ nát hoặc bị trộm lấy mất, vị ấy không mắc nợ. Tuy nhiên, sau khi cư ngụ xong và rời đi, vật dụng phải được đặt lại đúng vị trí cũ. Ngược lại, vị nào sử dụng theo cách sở hữu cá nhân, không nhường cho các bậc trưởng thượng đến sau, khi vật dụng đó bị mất, vị ấy phải mắc nợ. Khi mang sang một trú xá khác để sử dụng, nếu có vị trưởng thượng đến đó và bảo vị ấy rời đi, vị ấy phải thưa rằng: "Con mang vật này từ trú xá kia đến, con xin đi và sẽ hoàn trả nó về trạng thái cũ." Trong tập Chú giải tóm tắt (Sankhepa-atthakatha) có nói rằng, nếu vị Tỳ-kheo kia bảo: "Tôi sẽ hoàn trả nó về trạng thái cũ," thì vị này có thể giao phó trách nhiệm đó rồi đi cũng được phép.

Trong chuyện về thành Campā – "Cháo ba loại hạt thành phần" (tekaṭulayāgu) là loại cháo được nấu từ vừng, gạo, đậu xanh; hoặc vừng, gạo, đậu đen; hoặc vừng, gạo, đậu ngựa; hoặc vừng, gạo cùng với bất kỳ một loại đậu nào khác để tạo thành ba thành phần. Nghe nói rằng họ thực hiện việc này bằng cách trộn ba thành phần trên với sữa pha bốn phần nước, rồi kết hợp thêm với các thứ như bơ sữa, mật ong, đường.

Trong chuyện về thành Rājagaha – "Bánh mật" (madhugoḷaka) là tên gọi của một loại bánh cực kỳ ngọt; người ta cũng gọi là "đầu mật" (madhusīsaka). Những phần còn lại trong cả hai câu chuyện này cần được hiểu theo phương thức đã được trình bày trong chương về các vật dụng chứa đựng cơm.

* Trong chuyện về Tỳ-kheo Ajjuka – "Vị ấy đã nói điều này" nghĩa là vị ấy đã nói khi đang lâm bệnh. Trưởng lão Upāli là "phe cánh" của Đại đức Ajjuka: điều này cần được hiểu rằng ngài không phải là phe cánh do thiên vị (agatigamana), trái lại, vì nhận thấy không có tội, với lòng ưu ái đối với bậc hữu tàm (lajjī) và sự hộ trì Luật tạng, nên vị Trưởng lão mới đứng về phía vị ấy. Những phần còn lại ở đây đã hiển ngôn.

* Trong chuyện về thành Bārāṇasī – "Bị bọn cướp quấy nhiễu" nghĩa là

bị bọn cướp cướp phá. "Dùng thần thông đưa về đặt vào trong lâu đài": nghe nói vị Trưởng lão khi thấy gia đình ấy bị mũi tên sầu muộn đâm trúng, đang quằn quại khổ đau, vì lòng bi mẫn đối với gia đình đó và để bảo vệ đức tin thông qua sự hộ trì Pháp, ngài đã dùng thần thông của mình để định lực rằng: "Ước mong lâu đài của chính họ sẽ hiện ra bên cạnh những đứa trẻ." Những đứa trẻ nhận ra "Đây là lâu đài của chúng ta" nên đã leo lên đó. Sau đó, vị Trưởng lão thu hồi thần thông, lâu đài liền đứng yên tại vị trí cũ của nó. Nhưng theo cách diễn đạt thông thường thì nói rằng "Ngài đã dùng thần thông đưa những đứa trẻ ấy về đặt vào trong lâu đài." Trong phạm vi thần thông: đối với loại định lực thần thông (adhiṭṭhāniddhi) như thế này thì không phạm tội. Tuy nhiên, biến hóa thần thông (vikubbaniddhi) thì không được phép.

160-1. Hai câu chuyện cuối cùng đã hiển ngôn về ý nghĩa.

Trong phần giải thích Luật tạng của bộ Samantapāsādikā,

Phần chú giải về tội Bất cộng trụ (Pārājika) thứ hai đã kết thúc.

Đây là lời giáo huấn tại đây:

Tội Bất cộng trụ thứ hai này đã được bậc Chiến Thắng công bố là không có cái thứ hai, tại đây những phiền não bị bại trận.

Không có điều học nào khác tương đương với điều học này, vốn chứa đựng nhiều phương diện và sự quyết định về ý nghĩa thâm sâu.

Do đó, khi có sự việc xảy ra, vị Tỳ-kheo am hiểu Luật, khi thực hiện việc phán quyết với sự hộ trì Luật tạng tại đây,

Cần phải thâm nhập trọn vẹn vào cả Chánh văn (Pāli) và Chú giải (Atthakatha) cùng với ý nghĩa mục đích không còn dư sót, rồi với sự không phóng dật mà thực hiện việc phán quyết.

Chớ bao giờ nỗ lực chỉ để thấy ra tội lỗi; hãy giữ tâm niệm rằng "Ta sẽ xem xét phương diện không phạm tội."

Dù đã thấy ra tội lỗi, cũng không nên vội vàng tuyên bố ngay, mà sau khi

xem xét kỹ lưỡng và thảo luận với các bậc trí giả, mới nên tuyên bố điều đó.

Ngay cả đối với những vật dụng được phép (kappiya), do tâm tính dễ thay đổi, những kẻ phàm phu ở đời này thường đánh mất các phẩm hạnh của Sa-môn.

Vì vậy, hãy nhìn xem tài sản của người khác như loài rắn độc, như ngọn lửa đang cháy; bậc hiền trí chớ có khởi ý muốn nắm giữ lấy.

Phần thứ nhất của Chú giải về chương Bất cộng trụ (Pārājika-kaṇḍa) đã kết thúc.

Chú giải chương Bất cộng trụ (Pần thứ hai)

## 4.1.3. Tội Bất cộng trụ thứ ba

Tội Bất cộng trụ thứ ba đã được đức Phật làm cho hiển rõ với ba phương diện thanh tịnh; nay đã đến trình tự giải thích về tội ấy.

Bởi vì những gì đã được công bố trước đây vốn đã dễ hiểu, nên sau khi loại trừ những phần đó, đây là phần giải thích cho điều học này.

### *4.1.3.1. Chú giải về Duyên khởi của Học giới thứ nhất*

* Đoạn văn "Vào thời bấy giờ, Đức Phật Thế Tôn đang ngự tại giảng đường Kūṭāgāra trong khu rừng Mahāvana tại thành Vesālī," trong đó, từ "Vesāliyaṃ" chỉ về một kinh thành được gọi tên theo nữ tính cách. Kinh thành ấy được gọi là "Vesālī" vì đã trở nên rộng lớn (visālībhūta) do ba lần mở rộng tường thành bao quanh. Cần hiểu rằng kinh thành này chỉ đạt đến sự thịnh vượng toàn diện vào thời điểm Đức Chánh Biến Tri đắc quả Nhất Thiết Chủng Trí. Sau khi chỉ rõ ngôi làng hành hóa như vậy, bản văn tiếp tục nêu nơi trú ngụ rằng: "tại giảng đường Kūṭāgāra trong khu rừng Mahāvana." Ở đây, "Mahāvana" là tên gọi của một khu rừng lớn, tự sinh, không do trồng trọt và có ranh giới xác định. Ngược lại, khu rừng Mahāvana gần thành Kapilavatthu liên kết với dãy Tuyết Sơn,

không có ranh giới và trải dài đến tận đại dương. Khu rừng này không giống như thế, nó là một khu rừng lớn có ranh giới nên gọi là Mahāvana. Còn "Kūṭāgārasālā" (Giảng đường Nóc Nhọn) cần được hiểu là Hương phòng (gandhakuṭi) của Đức Phật Thế Tôn, được xây dựng trong tu viện dựa vào rừng Mahāvana, có cấu trúc tầng thượng bên trong và được lợp mái theo hình dáng cánh thiên nga, hoàn hảo về mọi phương diện.

Đoạn "Ngài thuyết giảng về Bất tịnh bằng nhiều phương cách" có nghĩa là Ngài thuyết về sự nhàm chán đối với thân xác, trình bày các trạng thái bất tịnh thông qua nhiều lý do khác nhau. Cụ thể là: "Trong thân này có tóc, lông... cho đến... nước tiểu." Điều này có ý nghĩa gì? Này các Tỳ-kheo, trong cái thân xác dài một sải tay này, dù có tìm kiếm kỹ lưỡng đến đâu cũng không thể thấy được dù chỉ một chút gì thanh tịnh như ngọc trai, hồng ngọc, lưu ly, trầm hương, đàn hương, uất kim hương, long não hay các loại phấn thơm. Thay vào đó, người ta chỉ thấy sự bất tịnh với đủ loại tóc, lông... cực kỳ hôi thối, đáng ghê tởm và xấu xí. Do đó, không nên khởi lên ham muốn hay tham ái đối với thân này. Ngay cả những thứ mọc trên bộ phận cao nhất là đầu, gọi là tóc, chúng cũng là bất tịnh, dơ bẩn và đáng kinh tởm. Sự bất tịnh, dơ bẩn và đáng kinh tởm của chúng cần được nhận biết qua năm phương diện: màu sắc, hình dáng, mùi vị, nơi sinh và vị trí. Đối với lông và các bộ phận khác cũng tương tự như vậy. Đây là phần tóm tắt, còn chi tiết cần được hiểu theo cách đã nêu trong Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga). Như vậy, Đức Thế Tôn thuyết giảng về Bất tịnh bằng nhiều phương cách, chia mỗi bộ phận thành năm phương diện.

Đoạn "Ngài tán thán về Bất tịnh" nghĩa là sau khi thiết lập đề mục bất tịnh theo các trạng thái như xác chết trương sình, Ngài giải thích và ca ngợi đề mục đó thông qua việc phân tích từ ngữ. "Ngài tán thán về sự tu tập Bất tịnh" nghĩa là đối với sự tu tập, làm cho tăng trưởng, làm cho phát triển tâm đang vận hành bằng cách nắm giữ tướng bất tịnh nơi tóc... hoặc nơi các tử thi trương sình... thuộc nội thân hay ngoại thân; Ngài tán thán sự tu tập ấy bằng cách chỉ ra lợi ích và ca ngợi công đức của nó. Cụ thể là: "Này các Tỳ-kheo, vị Tỳ-kheo chuyên tâm tu tập Bất tịnh nơi các đối tượng như tóc... hoặc các tử thi trương sình... sẽ đắc

được Sơ thiền, là trạng thái đã đoạn trừ năm triền cái, thành tựu năm thiền chi, tốt đẹp ở ba chặng và viên mãn mười đặc tính. Vị ấy dựa vào cái tráp tâm được gọi là Sơ thiền ấy, làm nảy nở minh sát và chứng đạt mục đích tối thượng là quả vị A-la-hán."

Tại đây, mười đặc tính của Sơ thiền gồm có: sự thanh tịnh của tâm khỏi các pháp chướng ngại, sự tiến hành đối với tướng định ở chặng giữa, sự phóng tâm vào tướng định ấy, sự xả đối với tâm đã thanh tịnh, sự xả đối với tâm đã tiến hành vắng lặng, sự xả đối với trạng thái nhất tâm, sự hân hoan do tính chất không vượt quá của các pháp sinh khởi tại đó, và sự hân hoan thông qua tính chất đồng nhất vị của các căn, tính chất vận hành tinh tấn tương ứng, và tính chất tu tập thuần thục.

Trong đó, đây là đoạn văn Pāḷi: "Cái gì là khởi đầu, cái gì là chặng giữa, cái gì là kết thúc của Sơ thiền? Sự thanh tịnh của lộ trình là khởi đầu, sự gia tăng hành xả là chặng giữa, sự hân hoan là kết thúc. Sự thanh tịnh của lộ trình là khởi đầu của Sơ thiền; khởi đầu ấy có bao nhiêu đặc tính? Khởi đầu có ba đặc tính: tâm được thanh tịnh khỏi những gì là chướng ngại của nó, do tâm đã thanh tịnh nên tiến tới tướng vắng lặng ở chặng giữa, và do đã tiến tới nên tâm phóng vào tướng ấy. Việc tâm thanh tịnh khỏi chướng ngại, việc tâm tiến tới tướng vắng lặng ở chặng giữa do đã thanh tịnh, và việc tâm phóng vào tướng ấy do đã tiến tới; đây là ba đặc tính thuộc khởi đầu là sự thanh tịnh của lộ trình của Sơ thiền. Do đó nói rằng: 'Sơ thiền là tốt đẹp ở chặng đầu và viên mãn ba đặc tính'.

"Sự gia tăng hành xả là chặng giữa của Sơ thiền; chặng giữa có bao nhiêu đặc tính? Chặng giữa có ba đặc tính: nhìn xả đối với tâm đã thanh tịnh, nhìn xả đối với tâm đã tiến hành vắng lặng, nhìn xả đối với trạng thái nhất tâm. Việc nhìn xả đối với tâm đã thanh tịnh, việc nhìn xả đối với tâm đã tiến hành vắng lặng, và việc nhìn xả đối với trạng thái nhất tâm; đây là ba đặc tính thuộc chặng giữa là sự gia tăng hành xả của Sơ thiền. Do đó nói rằng: 'Sơ thiền là tốt đẹp ở chặng giữa và viên mãn ba đặc tính'.

"Sự hân hoan là kết thúc của Sơ thiền; kết thúc có bao nhiêu đặc tính? Kết thúc có bốn đặc tính: sự hân hoan do tính chất không vượt quá của

các pháp sinh khởi tại đó, sự hân hoan do tính chất đồng nhất vị của các căn, sự hân hoan do tính chất vận hành tinh tấn tương ứng, sự hân hoan do tính chất tu tập thuần thục. Đây là bốn đặc tính thuộc kết thúc là sự hân hoan của Sơ thiền. Do đó nói rằng: 'Sơ thiền là tốt đẹp ở chặng cuối và viên mãn bốn đặc tính'. Như vậy, tâm đạt đến ba giai đoạn, tốt đẹp ở ba chặng, viên mãn mười đặc tính, đồng thời viên mãn tầm, viên mãn tứ, viên mãn hỷ, viên mãn lạc, viên mãn sự định tâm, viên mãn đức tin, viên mãn tinh tấn, viên mãn niệm, viên mãn định và viên mãn tuệ."

Đoạn "Ngài tán thán về sự chứng đắc Bất tịnh theo trình tự" nghĩa là Ngài lặp đi lặp lại việc xác lập rằng "như thế này, như thế kia" rồi từ đó tán thán sự chứng đạt Bất tịnh, nêu lên lợi ích và ca ngợi công đức. Cụ thể là: "Này các Tỳ-kheo, đối với vị Tỳ-kheo sống nhiều với tâm được tu tập bằng tưởng bất tịnh, tâm của vị ấy thu hẹp lại, co rút lại, quay lưng lại trước sự hành dâm, không mở rộng ra, chỉ có sự xả hoặc sự ghê tởm thiết lập. Này các Tỳ-kheo, ví như chiếc lông gà hay miếng gân bị quăng vào lửa thì thu hẹp lại, co rút lại, quay lưng lại, không mở rộng ra; cũng vậy, này các Tỳ-kheo, đối với vị Tỳ-kheo sống nhiều với tâm được tu tập bằng tưởng bất tịnh, tâm của vị ấy thu hẹp lại, co rút lại, quay lưng lại trước sự hành dâm, không mở rộng ra."

"Này các Tỳ-kheo, Ta muốn sống độc cư trong nửa tháng" có nghĩa là: Này các Tỳ-kheo, Ta muốn sống ẩn dật, rút lui, ở một mình trong thời gian nửa tháng. "Không một ai được đến gặp Ta, trừ một người mang vật thực" có nghĩa là ngoại trừ một vị Tỳ-kheo không nói lời nào mà chỉ mang vật thực đã được các gia đình có đức tin chuẩn bị cho Đức Phật đến dâng cúng, thì không một ai khác, dù là Tỳ-kheo hay cư sĩ, được phép đến gặp Ngài.

Tại sao Ngài lại nói như vậy? Tương truyền rằng, trong quá khứ có năm trăm người thợ săn thú đã vây quanh khu rừng bằng những tấm lưới lớn và gậy gộc, họ hớn hở vui mừng cùng nhau làm nghề sát hại thú vật và chim chóc suốt đời, sau đó bị đọa vào địa ngục. Sau khi trả nghiệp tại đó, nhờ một thiện nghiệp đã làm từ trước, họ được sinh làm người và nhờ có thiện duyên (kalyāṇūpanissaya), tất cả họ đều được xuất gia và thọ cụ túc giới nơi Đức Thế Tôn. Do ác nghiệp gốc chưa trả hết, những

tư tâm sở (cetanā) nối tiếp nhau trong vòng nửa tháng ấy đã tạo cơ hội cho việc cắt đứt mạng sống bằng cách tự sát hoặc nhờ người khác sát hại. Đức Thế Tôn đã thấy rõ điều đó. Quả của nghiệp thì không ai có thể ngăn cản được. Trong số các vị Tỳ-kheo đó, có người là phàm phu, có người là bậc Dự lưu, Nhất lai, Bất lai và A-la-hán. Trong đó, bậc A-la-hán thì không còn tái sinh, các bậc Thánh hữu học khác có nơi đến chắc chắn là cõi vui, nhưng với các vị phàm phu thì nơi đến chưa định trước. Khi ấy Đức Thế Tôn suy nghĩ: "Những người này do tham ái đối với tự thân nên sẽ sợ hãi cái chết và không thể làm trong sạch nơi đến (gati). Ta hãy thuyết về bất tịnh để họ đoạn trừ tham ái. Nghe xong, nhờ đã lìa bỏ tham ái đối với tự thân, họ sẽ làm trong sạch nơi đến và tái sinh lên cõi trời. Như vậy, việc xuất gia của họ nơi Ta sẽ có kết quả."

Vì thế, để tế độ họ, Ngài đã thuyết về bất tịnh với tư cách là một đề mục thiền định (kammaṭṭhāna), chứ không phải với ý định tán thán cái chết. Sau khi thuyết xong, Ngài lại nghĩ rằng: "Nếu các vị Tỳ-kheo gặp Ta trong nửa tháng này, họ sẽ liên tục đến báo tin rằng 'hôm nay một vị Tỳ-kheo chết, hôm nay hai vị... hôm nay mười vị'. Mà quả báo của nghiệp này thì cả Ta lẫn ai khác đều không thể ngăn cản. Ta nghe xong thì có thể làm được gì? Việc nghe về sự tai ương và tổn thất vô ích ấy để làm gì? Ta hãy không cho các vị Tỳ-kheo gặp mặt." Chính vì vậy Ngài mới nói: "Này các Tỳ-kheo, Ta muốn sống độc cư trong nửa tháng; không một ai được đến gặp Ta, trừ một người mang vật thực."

Nhưng có những người khác lại nói rằng: "Ngài nói như vậy rồi đi độc cư là để tránh sự chỉ trích của người đời." Tương truyền rằng người đời sẽ chỉ trích Đức Thế Tôn rằng: "Vị này tự xưng là 'Bậc Chánh Biến Tri, ta là bậc Chuyển Pháp Luân cao thượng', thế mà ngay cả việc ngăn cản các đệ tử của mình sát hại lẫn nhau Ngài cũng không làm được. Vậy Ngài còn làm được việc gì khác nữa?" Khi ấy, những bậc trí giả sẽ trả lời rằng: "Đức Thế Tôn đang chuyên tâm thiền định nên không biết sự việc này, cũng không có ai báo tin cho Ngài; nếu Ngài biết, chắc chắn Ngài đã ngăn cản." Tuy nhiên, đây chỉ là ý kiến chủ quan, lý do đầu tiên mới là lý do chính yếu. Từ "Nāssudhā" ở đây, chữ "assudhā" chỉ là hư từ đệm thêm vào hoặc mang nghĩa khẳng định; ý nghĩa là hoàn toàn không có ai

đến gặp Đức Thế Tôn.

Cụm từ "Anekākāravokāra" có nghĩa là sự pha trộn của nhiều trạng thái hoặc nhiều lý do như màu sắc, hình dáng. Đó là gì? Đó là việc chuyên tâm tu tập thiền bất tịnh; các vị ấy sống chuyên chú vào sự tu tập thiền bất tịnh với nhiều trạng thái khác nhau. "Aṭṭīyanti" nghĩa là họ trở nên khổ sở, đau đớn với chính thân xác mình. "Harāyanti" nghĩa là họ hổ thẹn. "Jigucchantanti" nghĩa là họ nảy sinh sự ghê tởm. "Daharo" là người trẻ tuổi. "Yuvā" là người đang trong độ tuổi thanh xuân. "Maṇḍanakajātiko" là người có bản tính thích trang điểm. "Sīsaṃnhāto" là người đã tắm gội cả đầu. Ở đây, từ "daharo yuvā" (chàng trai trẻ) dùng chữ "daharo" để chỉ về giai đoạn đầu của tuổi thanh xuân. Bởi vì trong giai đoạn đầu thanh xuân, chúng sinh đặc biệt thích trang điểm. "Sīsaṃnhāto" chỉ về thời điểm dành cho việc trang điểm. Bởi vì ngay cả một thanh niên, sau khi làm việc và thân thể lấm bẩn thì không còn tâm trí trang điểm; nhưng khi đã tắm gội sạch sẽ cả đầu thì mới chú tâm vào việc trang điểm. Người ấy thậm chí không muốn nhìn thấy xác chết của rắn. Vào lúc đó, nếu có kẻ thù nào mang xác rắn, xác chó hoặc xác người đến treo vào cổ người ấy, buộc chặt vào cổ người ấy, người ấy sẽ cảm thấy đau khổ, hổ thẹn và ghê tởm thế nào; thì cũng vậy, các vị Tỳ-kheo ấy cảm thấy đau khổ, hổ thẹn và ghê tởm đối với chính thân xác mình, muốn từ bỏ thân xác vì đã lìa bỏ tham ái như người kia muốn bỏ cái xác chết, nên họ cầm lấy khí giới và tự mình chấm dứt mạng sống. Họ cũng sát hại lẫn nhau bằng cách nói: "Anh hãy kết liễu tôi; còn tôi sẽ kết liễu anh."

"Migalaṇḍika, kẻ giả dạng sa-môn" – "Migalaṇḍika" là tên của hắn; "samaṇakuttako" nghĩa là kẻ mang hình tướng của một vị sa-môn. Nghe nói hắn cạo trọc đầu chỉ để lại một chỏm tóc nhỏ, mặc một tấm y cà-sa và khoác một tấm trên vai, sống dựa vào tu viện bằng cách ăn của thừa (vighāsāda). Các vị Tỳ-kheo đã đến gặp kẻ giả dạng sa-môn Migalaṇḍika ấy và nói như thế. "Sādhu" là một từ dùng để yêu cầu. "No" là đại từ đối cách số nhiều; có nghĩa là: "Này hiền giả, tốt thay, hãy kết liễu mạng sống của chúng tôi." Trong sự việc này, các bậc Thánh không bao giờ sát sinh, không xúi giục sát sinh, cũng không tán đồng việc sát sinh. Chỉ có

những vị phàm phu mới làm tất cả những việc đó. "Lohitakaṃ" là cái kiếm dính máu. "Yena vaggumudānadī" là con sông Vaggumudā, một con sông được dân chúng coi là có phước đức. Nghe nói hắn đi đến đó với ý nghĩ rằng "ta sẽ gột rửa tội lỗi ấy tại đây", nhưng thực tế nhờ quyền năng của con sông mà xóa sạch được dù chỉ một chút tội lỗi nhỏ nhất thì cũng không có.

* Sự hối hận đã khởi lên: Nghe nói trong số các vị Tỳ-kheo ấy, không một ai có biểu hiện sai lệch về thân hay về lời, tất cả đều chánh niệm tỉnh giác nằm nghiêng mình bên phải. Khi nhớ lại điều đó, sự hối hận thực sự đã nảy sinh trong y (Migalaṇḍika).

Đã có sự hối cải: Cụm từ này được nói ra để xác định tự tánh của chính sự hối hận đó. Đó là sự hối hận mang tính hối cải, không phải sự hối hận về mặt Luật tạng.

"Thật không lợi ích cho ta thay" và các câu tiếp theo được thuyết để hiển thị phương cách diễn tiến của sự hối hận. Trong đó, "Thật không lợi ích cho ta thay" là lời than vãn rằng: "Giờ đây, sự đạt được lợi ích và hạnh phúc trong tương lai đối với ta là không có".

"Thật không phải là điều lợi ích cho ta": Bằng câu này, y làm cho ý nghĩa ấy thêm vững chắc. Ý định ở đây là: Dẫu cho có ai nói rằng "Đó là lợi ích của ngươi", thì điều đó là sai lạc, thật không phải là lợi ích của ta.

"Thật là sự đắc được tồi tệ cho ta thay": Dẫu cho thân phận làm người này có được nhờ vào uy lực của thiện nghiệp, nhưng đối với ta, đó thật là sự đắc được tồi tệ.

"Thật không phải là sự khéo đắc được cho ta": Bằng câu này, y làm cho ý nghĩa ấy thêm vững chắc. Ý định ở đây là: Dẫu cho có ai nói rằng "Đó là sự khéo đắc được của ngươi", thì điều đó là sai lạc; thật không phải là sự khéo đắc được của ta.

Đã tích tụ bất thiện nghiệp: Nghĩa là bất thiện nghiệp đã được tích lũy hoặc đã được tạo ra. Vì cớ sao? Vì rằng: "Ta đã... sát hại các vị Tỳ-kheo...". Ý nghĩa của đoạn này là: Chính ta đã sát hại, tước đoạt mạng

sống của các vị Tỳ-kheo là những bậc trì giới, chính vì các vị ấy có giới hạnh, có thiện pháp, có tối thượng pháp, có cao thượng pháp.

Một vị Thiên thuộc nhóm Ma vương: Đó là một vị Địa tiên không hiển danh, có tà kiến, thuộc phe cánh của Ma vương, là kẻ tùy tùng của Ma vương. Vị này suy nghĩ rằng: "Bằng cách này, kẻ này sẽ không vượt khỏi cõi Ma, phạm vi của Ma", nên đã hóa hiện trang sức đầy đủ mọi thứ bảo vật, hiển lộ uy lực của mình, đi đến như thể đang đi kinh hành trên mặt nước không bị rẽ và trên nền đất, rồi nói với Migalaṇḍika, kẻ giả dạng Sa-môn, điều này.

Lành thay, lành thay: Đây là từ ngữ biểu thị sự tán dương; do đó mà từ này được lặp lại hai lần.

Ngươi đã đưa những người chưa vượt qua được vượt qua: Nghĩa là đối với những người chưa vượt qua khỏi luân hồi, bằng việc tước đoạt mạng sống này, ngươi đã đưa họ đi qua, đã giải thoát cho họ. Đây vốn là quan điểm của vị Thiên ngu si, thiếu trí tuệ ấy: "Những ai chưa chết thì chưa thoát khỏi luân hồi. Những ai đã chết mới là người giải thoát". Do đó, giống như những kẻ dã man tin vào việc giải thoát khỏi luân hồi (bằng sát sinh), vị Thiên ấy có quan điểm như vậy và đã thúc giục y vào việc đó nên mới nói như thế. Khi ấy, Migalaṇḍika, kẻ giả dạng Sa-môn, dẫu trước đó đã nảy sinh sự hối cải kịch liệt, nhưng khi thấy uy lực của vị Thiên và nghe vị ấy nói như vậy, y đi đến quyết định rằng: "Vị Thiên này đã nói như thế, chắc chắn ý nghĩa của việc này phải đúng là như vậy", rồi y bắt đầu xướng lên rằng: "Thật là lợi ích cho ta thay", vân vân.

Đi từ trú xá này đến trú xá khác, từ giảng đường này đến giảng đường khác và nói như thế: Nghĩa là đi đến từng trú xá và giảng đường đó, mở cửa bước vào bên trong và nói với các Tỳ-kheo rằng: "Ai chưa vượt qua? Ta đưa ai vượt qua đây?".

Có sự sợ hãi: Là có sự khiếp nhược của tâm liên quan đến cái chết.

Có sự run sợ: Là có sự chấn động của thân thể bắt đầu từ tim và thịt; một số giải thích rằng đó là sự cứng đờ thân thể do quá sợ hãi, vì trạng thái cứng đờ cũng được gọi là run sợ (chambhitatta).

Sởn tóc gáy: Là trạng thái lông tóc dựng đứng lên. Tuy nhiên, đối với các bậc Lậu tận (Khīṇāsava), vì đã thấy rõ tính không của các hành, các Ngài không hề thấy một chúng sinh nào bị chết cả, nên phải hiểu rằng tất cả những trạng thái này không hề xảy ra đối với các Ngài.

Sát hại một Tỳ-kheo, hai Tỳ-kheo... cho đến sáu mươi Tỳ-kheo trong một ngày: Cứ theo cách đếm như vậy, y đã tước đoạt mạng sống của tất cả năm trăm vị Tỳ-kheo ấy.

* Từ thiền tịnh đứng dậy: Sau khi biết rằng năm trăm vị Tỳ-kheo ấy đã đi đến sự diệt tận mạng sống, Ngài từ sự độc cư đó đứng dậy, dù đã biết nhưng vẫn hỏi như thể không biết để bắt đầu cuộc đàm thoại, Ngài gọi Tôn giả Ānanda.

Này Ānanda, tại sao chúng Tỳ-kheo có vẻ như thưa thớt dần: Này Ānanda, trước đây có nhiều Tỳ-kheo cùng nhau đến phục vụ, cầu học, hỏi han và tụng đọc, tu viện trông rạng rỡ như một ngọn đèn lớn; nhưng nay, sau khi nửa tháng trôi qua, chúng Tỳ-kheo có vẻ như thưa thớt, ít ỏi, giảm sút, trở nên thưa vắng. Nguyên nhân là gì, các Tỳ-kheo đã đi đến các phương rồi chăng?

Khi ấy, Tôn giả Ānanda không quan sát thấy việc các vị ấy đi đến sự diệt tận mạng sống do quả của nghiệp, mà chỉ quan sát thấy do duyên của việc thực hành đề mục bất tịnh, nên sau khi nói "Bạch Thế Tôn, đúng như vậy", Ngài đã thỉnh cầu một đề mục thiền định khác để các Tỳ-kheo đắc quả A-la-hán bằng câu "Bạch Thế Tôn, lành thay", vân vân. Ý nghĩa là: Bạch Thế Tôn, lành thay nếu Thế Tôn thuyết giảng một phương cách khác để chúng Tỳ-kheo có thể an trú trong quả vị A-la-hán; vì rằng giống như các bến nước đi xuống đại dương, còn có nhiều đề mục thiền định khác dẫn đến Niết-bàn như mười tùy niệm, mười biến xứ, phân biệt bốn oai nghi, các phạm trú, và các chi tiết của niệm hơi thở. Ý định là cầu xin Thế Tôn hãy an ủi các Tỳ-kheo và thuyết giảng một trong những đề mục thiền định đó.

Sau đó, Thế Tôn muốn làm như vậy nên đã truyền lệnh cho vị Trưởng lão rằng: "Này Ānanda, vậy thì...". Trong đó, sống nương tựa Vesālī:

Nghĩa là tất cả các vị Tỳ-kheo cư ngụ xung quanh Vesālī trong khoảng một gávuta hay nửa do-tuần. Hãy tập hợp tất cả lại: Ý nghĩa là hãy tập họp họ. Sau khi tập hợp tất cả tại giảng đường: Ngài tự mình đi đến nơi cần đến, còn những nơi khác thì sai các Tỳ-kheo trẻ đi, và chỉ trong chốc lát đã tập hợp toàn bộ các Tỳ-kheo không sót một ai tại giảng đường.

Bạch Thế Tôn, nay Thế Tôn hãy làm những gì Ngài cho là đúng thời: Ở đây ý nghĩa là — Bạch Thế Tôn, chúng Tỳ-kheo đã tập hợp đông đủ, đây là thời điểm để thuyết Pháp thoại, để ban lời giáo huấn cho các Tỳ-kheo; giờ đây điều gì mà Ngài biết là đúng thời thì xin hãy thực hiện.

#### *4.1.3.2. Chương về Định Niệm Hơi Thở*

* Khi ấy, Thế Tôn... (như trên)... đã gọi các Tỳ-kheo – sau khi gọi các Tỳ-kheo rằng: "Này các Tỳ-kheo", Ngài muốn chỉ dạy một phương cách khác ngoài đề mục bất tịnh đã dạy trước đó để các Tỳ-kheo đắc quả A-la-hán, nên đã thuyết về "Định Niệm Hơi Thở".

Giờ đây, vì Thế Tôn thuyết giảng đoạn kinh này chỉ nhằm mục đích hiển thị cho các Tỳ-kheo một đề mục thiền định an tịnh và cao thượng, nên tôi sẽ thực hiện việc chú giải ở đây theo đúng trình tự giải nghĩa mà không để sót nội dung nào. Trong đó, đối với cụm từ "Này các Tỳ-kheo, định này cũng vậy", cách kết nối ý nghĩa là: Này các Tỳ-kheo, không chỉ có thiền bất tịnh mới dẫn đến việc đoạn trừ phiền não, mà định niệm hơi thở này cũng vậy... (như trên)... làm cho an tịnh.

Đây là sự giải thích ý nghĩa tại đây: "Niệm hơi thở" là sự ghi nhớ, bao quát lấy hơi thở ra và hơi thở vào. Điều này đã được thuyết trong bộ Phân Tích Đạo rằng:

"Hơi thở vào là Āna, không phải hơi thở ra. Hơi thở ra là Apāna, không phải hơi thở vào. Sự thiết lập chánh niệm theo phương diện hơi thở vào, sự thiết lập chánh niệm theo phương diện hơi thở ra. Ai đang thở vào thì vị ấy thiết lập chánh niệm, ai đang thở ra thì vị ấy thiết lập chánh niệm" (Paṭisambhidāmagga 1.160).

"Định" là trạng thái nhất tâm phát khởi cùng với chánh niệm bao quát hơi thở ấy; sự thuyết giảng này lấy định làm chủ đạo, không lấy niệm

làm chủ đạo. Do đó, định đi cùng với niệm hơi thở gọi là định niệm hơi thở, hoặc định trong niệm hơi thở gọi là định niệm hơi thở; ý nghĩa ở đây nên được hiểu như vậy. "Được tu tập" nghĩa là được làm cho phát khởi và làm cho tăng trưởng. "Được làm cho sung mãn" nghĩa là được thực hiện lặp đi lặp lại nhiều lần. "An tịnh và cao thượng" nghĩa là vừa an tịnh vừa cao thượng, chữ "eva" (chính là) ở cả hai vị trí nên được hiểu là sự xác định chắc chắn. Điều này có ý nghĩa gì? Đó là vì đề mục thiền bất tịnh, tuy xét về phương diện thông đạt thì là an tịnh và cao thượng, nhưng vì có đối tượng thô và đối tượng đáng ghê tởm, nên xét về phương diện đối tượng thì nó không an tịnh cũng không cao thượng; còn định này thì không theo bất kỳ phương cách nào mà bị coi là không an tịnh hay không cao thượng, trái lại, nó an tịnh vì đối tượng vốn an tịnh, đã được làm cho lắng dịu và dập tắt; nó cao thượng vì đối tượng cao thượng do sự liên tục của các chi thiền thuộc về thông đạt, và vì nó mang lại sự thỏa mãn không nhàm chán do các chi thiền cao thượng. Vì thế nên nói: "An tịnh và cao thượng".

"Hòa hợp và lạc trú" (asecanako ca sukho ca vihāro): Ở đây, "asecanako" nghĩa là không cần phải rưới thêm, không bị pha trộn, biệt lập, riêng biệt; ý nghĩa là không có sự an tịnh thông qua việc chuẩn bị hay sơ tác, mà ngay từ khi bắt đầu tác ý, tự tánh của nó đã là an tịnh và cao thượng. Một số vị lại nói rằng "asecanako" là không bị tưới thêm, vốn có đầy đủ tinh chất và tự tánh ngọt ngào. Như vậy, định này được hiểu là "asecanako" và là sự trú lạc vì nó dẫn đến việc chứng đắc thân lạc và tâm lạc trong từng sát-na nhập định.

"Đối với các pháp ác, bất thiện đã sanh": "Đã sanh" nghĩa là khi chúng chưa bị chế ngự. "Ác" là thấp hèn. "Các pháp bất thiện" là những trạng thái tâm phát sinh từ sự thiếu thiện xảo. "Làm cho biến mất ngay lập tức": Nghĩa là làm cho biến mất và chế ngự ngay trong sát-na. "Làm cho an tịnh": Nghĩa là làm cho lắng dịu hoàn toàn, hoặc có nghĩa là đoạn tuyệt và làm cho yên lặng dần dần thông qua sự tăng trưởng của Thánh đạo vì nó thuộc về phần thấu triệt.

"Ví như": Đây là cách đưa ra ví dụ so sánh. "Trong tháng cuối của mùa hè" là vào tháng Āsāḷha. "Bụi mù và uế trần đã bốc lên": Là bụi và rác

bốc lên trên không trung do mặt đất bị nứt nẻ bởi chân bò, trâu giẫm đạp và bị khô héo bởi gió và nắng trong nửa tháng. "Một đám mây lớn trái mùa": Là đám mây hiện lên bao phủ khắp bầu trời, đổ mưa suốt cả nửa tháng trong kỳ trăng sáng tháng Āsāḷha. Vì nó xuất hiện khi mùa mưa chưa thực sự đến nên ở đây được gọi là mây trái mùa. "Làm cho biến mất và an tịnh ngay lập tức": Nghĩa là làm cho không còn nhìn thấy được chỉ trong sát-na, khiến chúng lắng xuống mặt đất. "Cũng vậy": Đây là sự áp dụng ví dụ vào nội dung. Những phần tiếp theo được giải thích theo phương thức đã nêu.

Bây giờ, đối với câu "Này các Tỳ-kheo, thế nào là định niệm hơi thở được tu tập", từ "thế nào" (kathaṃ) là câu hỏi với mong muốn trình bày chi tiết về sự tu tập định niệm hơi thở từ nhiều phương diện khác nhau. "Này các Tỳ-kheo, định niệm hơi thở được tu tập" là sự trình bày về pháp đã được hỏi với mong muốn giải thích chi tiết theo nhiều cách. Phương thức này cũng áp dụng cho cụm từ thứ hai. Ý nghĩa tóm tắt ở đây là: Này các Tỳ-kheo, bằng phương cách nào, bằng hình thức nào, bằng quy trình nào mà định niệm hơi thở được tu tập, bằng phương cách nào được làm cho sung mãn mà lại an tịnh... (như trên)... làm cho an tịnh.

Nay, để giải thích chi tiết ý nghĩa đó, Ngài đã nói: "Ở đây, này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo...". Ở đó, "Ở đây, này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo" nghĩa là vị Tỳ-kheo trong giáo pháp này. Từ "ở đây" (idha) ở đây biểu thị giáo pháp vốn là nơi nương tựa cho hạng người làm khởi sinh định niệm hơi thở bằng mọi phương cách, đồng thời bác bỏ trạng thái như vậy ở các giáo pháp khác. Điều này đã được thuyết rằng: "Này các Tỳ-kheo, chỉ ở đây mới có sa-môn... (như trên)... các ngoại đạo khác đều trống rỗng các sa-môn" (Majjhima Nikāya 1.139). Vì thế nên nói: "Tỳ-kheo trong giáo pháp này".

"Đi đến khu rừng, hoặc... (như trên)... đi đến ngôi nhà trống": Đây là sự hiển thị việc lựa chọn trú xứ thích hợp cho sự tu tập định niệm hơi thở của vị này. Bởi vì tâm của vị Tỳ-kheo này vốn đã tán loạn trong các đối tượng như sắc trần từ lâu, nên nó không muốn an trú vào đối tượng định niệm hơi thở. Nó giống như cỗ xe được kéo bởi những con bò

hoang, cứ chạy lao ra khỏi lộ trình. Vì thế, ví như một người chăn bò muốn thuần hóa một con bê hoang đã lớn lên nhờ uống hết sữa của con bò mẹ hung dữ, anh ta phải dắt nó rời khỏi con bò mẹ, đóng một cây cột lớn ở một nơi riêng biệt và dùng dây thừng buộc nó vào đó. Khi ấy, con bê đó dù có vùng vẫy muốn chạy trốn đây đó cũng không thể được, nó sẽ phải ngồi xuống hoặc nằm xuống bên cạnh cây cột đó; cũng vậy, vị Tỳ-kheo này khi muốn thuần hóa cái tâm độc hại vốn đã lớn lên nhờ uống hương vị của các đối tượng sắc trần từ lâu, thì phải tách nó ra khỏi các đối tượng sắc trần, dẫn nó vào rừng hoặc ngôi nhà trống, và dùng sợi dây chánh niệm buộc nó vào cây cột hơi thở ra hơi thở vào. Khi ấy, cái tâm đó của vị ấy dù có vùng vẫy đây đó nhưng do không tìm được đối tượng đã quen thuộc trước đây, và không thể cắt đứt sợi dây chánh niệm để chạy trốn, nên nó sẽ ngồi xuống và nằm xuống gần sát đối tượng đó thông qua trạng thái Cận định và An chỉ định. Do đó, các bậc cổ đức đã nói:

"Như người ở đời này, buộc con bê cần được thuần hóa vào cây cột; cũng vậy, vị ấy nên buộc chặt tâm mình vào đối tượng bằng sợi dây chánh niệm." (Visuddhimagga 1.217).

Như vậy, trú xứ này là phù hợp cho sự tu tập. Vì thế nên nói: "Đây là sự hiển thị việc lựa chọn trú xứ thích hợp cho sự tu tập định niệm hơi thở của vị này".

Hoặc giả, vì đề mục niệm hơi thở này là tối thượng trong các loại đề mục thiền định, là nền tảng cho việc đắc chứng đặc biệt và trú lạc hiện tại của chư Phật Toàn Giác, chư Phật Độc Giác và các bậc Thinh Văn của Phật; và vì nó không dễ dàng thành tựu nếu không từ bỏ môi trường làng mạc vốn đầy rẫy tiếng ồn của đàn ông, đàn bà, voi, ngựa, vì tiếng ồn là cái gai đối với thiền định. Nhưng ở nơi rừng sâu không có làng mạc, hành giả có thể dễ dàng nắm giữ đề mục này, làm khởi sinh tầng thiền thứ tư của niệm hơi thở, rồi lấy đó làm nền tảng để quán chiếu các hành và chứng đắc quả vị tối thượng A-la-hán. Vì vậy, để chỉ ra trú xứ phù hợp cho vị ấy, Thế Tôn đã nói: "Đi đến khu rừng, hoặc...".

Thế Tôn giống như một bậc thầy địa lý (vatthuvijjācariya). Như một bậc

thầy địa lý sau khi quan sát và xem xét kỹ lưỡng khu đất thì chỉ dẫn rằng: "Hãy xây dựng kinh đô tại đây", và khi kinh đô được hoàn thành tốt đẹp, vị ấy nhận được sự trọng đãi lớn từ hoàng gia; cũng vậy, Thế Tôn sau khi xem xét trú xứ phù hợp cho hành giả đã chỉ dạy rằng: "Nên nỗ lực tu tập đề mục thiền tại đây". Sau đó, nhờ vị hành giả nỗ lực tu tập đề mục tại đó và dần dần đắc quả A-la-hán, Thế Tôn nhận được sự tôn kính lớn lao rằng: "Thật sự Thế Tôn là bậc Chánh Biến Tri". Còn vị Tỳ-kheo này được gọi là "giống như con báo". Vì như con báo chúa nương tựa vào bụi cỏ, lùm cây hoặc hốc núi trong rừng, ẩn mình để bắt các loài thú rừng như trâu rừng, nai, heo rừng; cũng vậy, vị Tỳ-kheo này khi nỗ lực tu tập đề mục thiền tại các nơi như rừng sâu, sẽ theo thứ tự chứng đắc các Thánh đạo Dự lưu, Nhất lai, Bất lai, A-la-hán và các Thánh quả. Do đó, các bậc cổ đức đã nói:

"Ví như con báo, ẩn mình để bắt các loài thú; cũng vậy, người con của Phật, bậc tu tập thiền quán, sau khi vào rừng sẽ chứng đắc Thánh quả tối thượng." (Milindapañha 6.1.5).

Để chỉ dạy về trú xứ rừng núi là trú xứ thích hợp cho sự nỗ lực tinh tấn của vị ấy, Thế Tôn đã thuyết giảng đoạn văn bắt đầu bằng: "Đi đến rừng, hoặc..."

Trong đoạn đó, "đi đến rừng" nghĩa là đi đến bất kỳ khu rừng nào thích hợp với lạc viễn ly trong số các khu rừng có đặc tính đã được mô tả như: "Sau khi bước ra ngoài, tất cả khu vực bên ngoài trụ đá cổng thành đều là rừng" (Vibhanga 529), và "Trú xứ rừng núi là trú xứ cách ít nhất năm trăm cung tên" (Parajika 653). "Đi đến gốc cây" nghĩa là đi đến gần một gốc cây. "Đi đến ngôi nhà trống" nghĩa là đi đến một không gian trống trải, thanh vắng. Ở đây, ngoại trừ rừng và gốc cây, khi đi đến bảy loại trú xứ còn lại cũng có thể gọi là đi đến ngôi nhà trống. Như vậy, sau khi chỉ dẫn trú xứ phù hợp với ba mùa, phù hợp với tánh hạnh của các đại và phù hợp với việc tu tập Niệm hơi thở, Ngài dạy về oai nghi an tịnh, không thuộc về phương diện dã dượi hay phóng dật qua từ: "Ngồi". Tiếp đến, để trình bày sự vững chãi của tư thế ngồi, sự dễ dàng trong việc vận hành của hơi thở ra và hơi thở vào, cũng như phương cách để nắm giữ đề mục, Ngài dạy đoạn bắt đầu bằng: "Kiết-già..."

Trong đó, "kiết-già" là tư thế ngồi với các bắp vế đan chéo nhau hoàn toàn. "Bắt chéo" nghĩa là thắt buộc lại. "Giữ thân thẳng" nghĩa là đặt phần thân trên thẳng đứng, mười tám đốt xương sống được xếp chồng khít lên nhau đầu đối đầu. Bởi vì khi ngồi như vậy, da, thịt và gân không bị chèn ép. Do đó, những cảm thọ khởi lên trong từng sát-na do sự chèn ép ấy sẽ không phát sinh. Khi những cảm thọ ấy không phát sinh, tâm trở nên nhất thống. Đề mục thiền định không bị rơi mất, mà tiến đến sự tăng trưởng và rộng lớn.

"Thiết lập niệm trước mặt" nghĩa là đặt niệm hướng đối diện với đề mục thiền định. Hoặc giả, "Pari" (Xung quanh) có nghĩa là bao quát; "Mukha" (Miệng/Mặt) có nghĩa là sự thoát ly; "Sati" (Niệm) có nghĩa là sự thiết lập; do đó được gọi là "thiết lập niệm trước mặt". Ý nghĩa ở đây cũng cần được hiểu theo phương cách đã nêu trong bộ Phân Tích Đạo (Patisambhidamagga 1.164-165). Tóm tắt lại như sau: "Sau khi thực hiện niệm bao quát sự thoát ly". "Vị ấy chánh niệm thở vào" nghĩa là vị Tỳ-kheo ấy sau khi ngồi như thế và thiết lập niệm như thế, không rời bỏ niệm ấy, vị ấy chỉ với chánh niệm mà thở vào, chỉ với chánh niệm mà thở ra; điều này có nghĩa là vị ấy trở thành người thực hành với chánh niệm.

Giờ đây, để trình bày các phương cách mà vị ấy thực hành với chánh niệm, Ngài dạy đoạn bắt đầu bằng: "Thở vào dài, vị ấy tuệ tri..." Điều này đã được thuyết trong bộ Phân Tích Đạo rằng: "Vị ấy chỉ với chánh niệm mà thở vào, chỉ với chánh niệm mà thở ra", và trong phần phân tích của đoạn đó:

"Vị ấy trở thành người thực hành với chánh niệm qua ba mươi hai phương diện. Khi tuệ tri sự nhất thống của tâm và không phóng dật thông qua hơi thở vào dài, niệm được thiết lập. Với niệm ấy, với tuệ ấy, vị ấy thực hành với chánh niệm. Thông qua hơi thở ra dài... (như trên)... thông qua hơi thở vào quán chiếu sự từ bỏ, thông qua hơi thở ra quán chiếu sự từ bỏ, khi tuệ tri sự nhất thống của tâm và không phóng dật, niệm được thiết lập. Với niệm ấy, với tuệ ấy, vị ấy thực hành với chánh niệm" (Patisambhidamagga 1.165).

Trong đó, "thở vào dài" là đang làm cho hơi thở vào diễn ra dài. "Hơi thở vào" (Assāsa) là luồng gió đi ra ngoài. "Hơi thở ra" (Passāsa) là luồng gió đi vào bên trong. Tuy nhiên, trong các bản Chú giải Kinh tạng (Suttanta), thứ tự này được nêu ngược lại.

Trong đó, đối với tất cả chúng sinh sinh từ bào thai, vào thời điểm ra khỏi bụng mẹ, trước tiên luồng gió bên trong thoát ra ngoài. Sau đó, luồng gió bên ngoài mang theo bụi mịn đi vào bên trong, chạm đến vòm họng rồi lặng xuống. Đó là cách hiểu về hơi thở vào và hơi thở ra. Còn về tính chất dài hay ngắn của chúng, cần phải được hiểu thông qua khoảng thời gian (lộ trình). Giống như nước hoặc cát trải dài qua một không gian được gọi là "nước dài, cát dài" hoặc "nước ngắn, cát ngắn". Tương tự như vậy, hơi thở vào và hơi thở ra li ti trong thân của voi hoặc thân của rắn, chúng làm đầy khoảng thời gian dài tương ứng với cơ thể của chúng một cách chậm rãi và thoát ra cũng chậm rãi, do đó chúng được gọi là "dài". Đối với chó hoặc thỏ, chúng làm đầy khoảng thời gian ngắn tương ứng với cơ thể của chúng một cách nhanh chóng và thoát ra cũng nhanh chóng, do đó chúng được gọi là "ngắn". Nhưng trong loài người, có những người thở vào và thở ra dài theo khoảng thời gian giống như voi và rắn; có những người thở ngắn như chó và thỏ. Vì vậy, những hơi thở thoát ra và đi vào trong một khoảng thời gian dài thì được hiểu là "dài". Những hơi thở thoát ra và đi vào trong một thời gian ngắn ngủi thì được hiểu là "ngắn". Ở đây, vị Tỳ-kheo thông qua chín phương diện mà tuệ tri rằng "Tôi thở vào dài, thở ra dài" khi đang thở vào và thở ra dài. Đối với vị tuệ tri như vậy, cần hiểu rằng sự tu tập Niệm xứ Quán thân trên thân được thành tựu qua một phương diện. Như đã thuyết trong bộ Phân Tích Đạo:

"Làm thế nào khi thở vào dài, vị ấy tuệ tri rằng 'Tôi thở vào dài'; khi thở ra dài, vị ấy tuệ tri rằng 'Tôi thở ra dài'? Vị ấy thở vào hơi thở vào dài trong một khoảng thời gian được xác định; vị ấy thở ra hơi thở ra dài trong một khoảng thời gian được xác định; vị ấy thở vào và thở ra hơi thở vào và hơi thở ra dài trong một khoảng thời gian được xác định. Khi vị ấy thở vào và thở ra hơi thở vào và hơi thở ra dài trong một khoảng thời gian được xác định, dục (ham muốn tu tập) khởi lên; do năng lực

của dục, vị ấy thở vào hơi thở vào dài vi tế hơn thế trong một khoảng thời gian được xác định; do năng lực của dục, vị ấy thở ra hơi thở ra dài vi tế hơn thế trong một khoảng thời gian được xác định; do năng lực của dục, vị ấy thở vào và thở ra hơi thở vào và hơi thở ra dài vi tế hơn thế trong một khoảng thời gian được xác định. Khi vị ấy thở vào và thở ra hơi thở vào và hơi thở ra dài vi tế hơn thế do năng lực của dục trong một khoảng thời gian được xác định, sự hân hoan khởi lên; do năng lực của hân hoan, vị ấy thở vào hơi thở vào dài vi tế hơn thế... (như trên)... thở vào và thở ra hơi thở vào và hơi thở ra dài trong một khoảng thời gian được xác định. Khi vị ấy thở vào và thở ra hơi thở vào và hơi thở ra dài vi tế hơn thế do năng lực của hân hoan trong một khoảng thời gian được xác định, tâm rời bỏ hơi thở vào và hơi thở ra dài, và xả được thiết lập. Qua chín phương diện này, hơi thở vào và hơi thở ra dài là thân; sự thiết lập là niệm; sự quán chiếu là tuệ. Thân là sự thiết lập, nhưng không phải là niệm; niệm vừa là sự thiết lập vừa là niệm. Với niệm ấy, với tuệ ấy, vị ấy quán chiếu thân đó. Do đó được gọi là: 'Sự tu tập Niệm xứ Quán thân trên thân'" (Patisambhidamagga 1.166).

Phương pháp này cũng tương tự đối với trường hợp hơi thở ngắn. Tuy nhiên, có sự khác biệt này: "Giống như ở đây đã nói 'hơi thở vào dài trong một khoảng thời gian được xác định', thì ở kia (trường hợp ngắn) cần được hiểu là 'vị ấy thở vào hơi thở vào ngắn trong một khoảng thời gian ngắn ngủi được xác định'". Do đó, cần phải áp dụng theo cách đó cho đến câu: "Do đó được gọi là sự tu tập Niệm xứ Quán thân trên thân". Như vậy, vị ấy nhờ tuệ tri hơi thở vào và hơi thở ra qua các phương diện theo khoảng thời gian dài hoặc ngắn ngủi như thế, nên được hiểu là: khi thở vào dài vị ấy tuệ tri "Tôi thở vào dài"... cho đến... khi thở ra ngắn vị ấy tuệ tri "Tôi thở ra ngắn".

Đối với vị tuệ tri như vậy:

"Hơi thở vào dài và ngắn;

Hơi thở ra cũng tương tự như thế;

Bốn loại này vận hành;

Chỉ tại đầu mũi của vị Tỳ-kheo."

"Ta học: 'Cảm thọ toàn thân, ta sẽ hít vào... ta học: 'Cảm thọ toàn thân, ta sẽ thở ra'", vị ấy học bằng cách làm cho rõ rệt, làm cho hiển lộ sự khởi đầu, phần giữa và sự kết thúc của toàn bộ thân hành hít vào. Vị ấy học bằng cách làm cho rõ rệt, làm cho hiển lộ sự khởi đầu, phần giữa và sự kết thúc của toàn bộ thân hành thở ra. Khi làm cho rõ rệt và hiển lộ như thế, vị ấy hít vào và thở ra với tâm tương ưng với trí; do đó mới nói rằng: "Vị ấy học: 'Ta sẽ hít vào, ta sẽ thở ra'". Thật vậy, đối với một Tỳ-kheo, khi thân hành hít vào hoặc thân hành thở ra bị phân tán thành từng mảnh vụn, thì điểm khởi đầu hiển lộ nhưng phần giữa và sự kết thúc thì không. Vị ấy chỉ có thể nắm giữ điểm khởi đầu, nhưng mệt mỏi ở phần giữa và sự kết thúc. Với vị khác, phần giữa hiển lộ nhưng điểm khởi đầu và sự kết thúc thì không; vị ấy chỉ có thể nắm giữ phần giữa, nhưng mệt mỏi ở điểm khởi đầu và sự kết thúc. Với vị khác nữa, sự kết thúc hiển lộ nhưng điểm khởi đầu và phần giữa thì không; vị ấy chỉ có thể nắm giữ sự kết thúc, nhưng mệt mỏi ở điểm khởi đầu và phần giữa. Với vị khác, tất cả đều hiển lộ, vị ấy có thể nắm giữ toàn bộ và không mệt mỏi ở bất kỳ chỗ nào. Để chỉ dẫn rằng cần phải trở nên như vị ấy, bậc Đạo sư dạy: "Cảm thọ toàn thân, ta sẽ hít vào... ta học: 'Cảm thọ toàn thân, ta sẽ thở ra'".

Ở đây, "học" (sikkhati) nghĩa là nỗ lực, tinh tấn như thế. Hoặc sự chế ngự của một người đang thực hành như vậy là Tăng thượng Giới học (adhisīlasikkhā). Sự định tĩnh của người ấy là Tăng thượng Tâm học (adhicittasikkhā). Trí tuệ của người ấy là Tăng thượng Tuệ học (adhipaññāsikkhā). Cần phải hiểu ý nghĩa ở đây là vị ấy học tập, thân cận, tu tập, làm cho sung mãn ba môn học này trên đề mục đó, với niệm đó và với tác ý đó. Trong đó, vì ở phương pháp trước chỉ thuần túy là việc hít vào và thở ra, không có việc gì khác cần phải làm; nhưng từ đây trở đi, sự nỗ lực cần phải được thực hiện trong việc làm phát sinh trí tuệ. Do đó, cần phải hiểu rằng ở phương pháp trước, Pāḷi đã dùng thì hiện tại: "Vị ấy tuệ tri: 'Ta hít vào', vị ấy tuệ tri: 'Ta thở ra'"; nhưng từ đây trở đi, để trình bày cách thức thực hiện như phát sinh trí tuệ, Pāḷi đã sử dụng thì tương lai qua phương thức: "Cảm thọ toàn thân, ta sẽ hít

vào".

"An tịnh thân hành, ta sẽ hít vào... ta học: 'An tịnh thân hành, ta sẽ thở ra'", nghĩa là vị ấy học cách hít vào và thở ra trong khi đang làm cho an tịnh, làm cho lắng dịu, làm cho đình chỉ, làm cho vắng lặng các thân hành thô thỉ.

Ở đây, cần phải hiểu về trạng thái thô, tế và sự an tịnh như sau: Đối với vị Tỳ-kheo này, vào thời điểm trước khi chưa nắm giữ đề mục, thân và tâm đều có sự mệt mỏi. Khi các thân hành thô của thân và tâm chưa được lắng dịu, thì hơi thở hít vào và thở ra cũng thô, vận hành mạnh mẽ, lỗ mũi không đủ dung chứa, vị ấy phải hít vào và thở ra bằng miệng. Nhưng khi cả thân và tâm của vị ấy đã được nắm giữ, thì chúng trở nên an tịnh và vắng lặng. Khi chúng đã vắng lặng, hơi thở hít vào và thở ra vận hành một cách vi tế, đạt đến trạng thái cần phải xem xét kỹ mới biết "có hay không có". Ví như một người sau khi chạy, hoặc đi từ trên núi xuống, hoặc hạ gánh nặng từ trên đầu xuống, hơi thở hít vào và thở ra của người ấy trở nên thô, lỗ mũi không đủ dung chứa, phải hít vào và thở ra bằng miệng. Nhưng khi người ấy đã xua tan mệt mỏi, sau khi tắm rửa, uống nước, đắp một tấm vải ướt lên ngực và nằm nghỉ dưới bóng râm mát mẻ, thì hơi thở hít vào và thở ra của người ấy trở nên vi tế, đạt đến trạng thái cần phải xem xét kỹ mới biết "có hay không có". Cũng vậy, đối với vị Tỳ-kheo này, vào thời điểm trước khi chưa nắm giữ đề mục, thân và tâm... đạt đến trạng thái cần phải xem xét kỹ mới biết "có hay không có". Nguyên nhân của việc đó là gì? Bởi vì trước khi nắm giữ đề mục, vị ấy không có sự hướng tâm, sự tập trung, sự tác ý và sự quán xét rằng: "Ta làm cho an tịnh các thân hành thô thiển", nhưng vào thời điểm đã nắm giữ thì có. Vì thế, so với lúc chưa nắm giữ, vào lúc đã nắm giữ thì thân hành trở nên vi tế. Do đó, các bậc Cổ đức dạy rằng:

"Khi thân và tâm dao động, hơi thở vận hành quá mức;

Khi thân không dao động, hơi thở vận hành vi tế."

Dù đã nắm giữ đề mục nhưng vẫn là thô so với cận định của Sơ thiền; ở cận định là tế, nhưng so với Sơ thiền vẫn là thô. Ở Sơ thiền là tế, nhưng

so với cận định của Nhị thiền vẫn là thô. Ở cận định của Nhị thiền là thô, nhưng ở Nhị thiền là tế. Ở Nhị thiền và cận định của Tam thiền là thô, nhưng ở Tam thiền là tế. Ở Tam thiền và cận định của Tứ thiền là thô, nhưng ở Tứ thiền là cực kỳ vi tế, đạt đến trạng thái không còn vận hành. Đây là quan điểm của các vị tụng đọc Trường Bộ (Dīghabhāṇaka) và Tương Ưng Bộ (Saṃyuttabhāṇaka).

Còn các vị tụng đọc Trung Bộ (Majjhimabhāṇaka) thì muốn rằng: "Ở Sơ thiền là thô, ở cận định của Nhị thiền là tế", tức là ở cận định của các thiền tầng trên đều vi tế hơn so với thiền tầng dưới ngay trước đó. Nhưng theo quan điểm của tất cả, thân hành vận hành lúc chưa nắm giữ đề mục sẽ được lắng dịu lúc đã nắm giữ; thân hành vận hành lúc đã nắm giữ sẽ được lắng dịu ở cận định Sơ thiền... thân hành vận hành ở cận định Tứ thiền sẽ được lắng dịu ở Tứ thiền. Đây là phương pháp trong chỉ nghiệp (samatha).

Còn trong Quán nghiệp (vipassanā), thân hành vận hành khi chưa nắm giữ là thô, khi nắm giữ đại hiển sắc (mahābhūta) là tế. Trạng thái đó vẫn là thô, khi nắm giữ y sinh sắc (upādārūpa) là tế. Trạng thái đó vẫn là thô, khi nắm giữ toàn bộ sắc là tế. Trạng thái đó vẫn là thô, khi nắm giữ vô sắc (arūpa) là tế. Trạng thái đó vẫn là thô, khi nắm giữ cả sắc và vô sắc là tế. Trạng thái đó vẫn là thô, khi nắm giữ các duyên (paccaya) là tế. Trạng thái đó vẫn là thô, khi nắm giữ danh sắc cùng với các duyên là tế. Trạng thái đó vẫn là thô, khi quán minh dựa trên các tướng trạng (lakkhaṇārammaṇika-vipassanā) là tế. Trạng thái đó vẫn là thô trong giai đoạn quán minh yếu, và là tế trong giai đoạn quán minh mạnh. Ở đây, theo phương thức đã nêu trước, cần phải hiểu sự lắng dịu của trạng thái trước đối với trạng thái sau. Như vậy, sự thô, tế và lắng dịu cần phải được hiểu trong bối cảnh này.

Trong tập Phân Tích Đạo (Paṭisambhidāmagga), ý nghĩa này được thuyết giảng cùng với các câu hỏi và giải đáp như sau: "Làm thế nào vị ấy học: 'An tịnh thân hành, ta sẽ hít vào... ta sẽ thở ra'? Những gì là thân hành? Những hơi hít vào dài là các pháp thuộc về thân, những pháp này liên hệ với thân nên gọi là thân hành; vị ấy học trong khi làm cho an tịnh, đình chỉ, vắng lặng các thân hành đó. Những hơi thở ra dài là các pháp thuộc

về thân... hơi hít vào ngắn... hơi thở ra ngắn... hơi hít vào cảm thọ toàn thân... hơi thở ra cảm thọ toàn thân là các pháp thuộc về thân, những pháp này liên hệ với thân nên gọi là thân hành; vị ấy học trong khi làm cho an tịnh, đình chỉ, vắng lặng các thân hành đó."

Vị ấy học: "An tịnh thân hành, ta sẽ hít vào", "An tịnh thân hành, ta sẽ thở ra" với những thân hành nào mà qua đó có sự uốn cong, nghiêng lệch, khom xuống, cúi xuống, sự dao động, sự rung động, sự chuyển động, sự chấn động của thân.

Vị ấy học: "An tịnh thân hành, ta sẽ hít vào", "An tịnh thân hành, ta sẽ thở ra" với những thân hành nào mà qua đó không có sự uốn cong, không nghiêng lệch, không khom xuống, không cúi xuống, không dao động, không rung động, không chuyển động, không chấn động, mà là trạng thái an tịnh và vi tế.

Nghe nói rằng, như vậy vị ấy học: "An tịnh thân hành, ta sẽ hít vào", "An tịnh thân hành, ta sẽ thở ra". Khi trạng thái này hiện hữu, thì không có sự thành tựu việc nhận biết hơi gió, không có sự thành tựu của hơi hít vào và hơi thở ra, không có sự thành tựu của Niệm hơi thở (ānāpānassati), không có sự thành tựu của Định Niệm hơi thở, và các bậc trí giả cũng không nhập vào hay xuất ra khỏi định chứng đó.

Nghe nói rằng, như vậy vị ấy học: "An tịnh thân hành, ta sẽ hít vào... ta sẽ thở ra". Khi trạng thái này hiện hữu, thì có sự thành tựu việc nhận biết hơi gió, có sự thành tựu của hơi hít vào và hơi thở ra, có sự thành tựu của Niệm hơi thở, có sự thành tựu của Định Niệm hơi thở, và các bậc trí giả nhập vào cũng như xuất ra khỏi định chứng đó.

Ví như điều gì? Ví như khi một cái chiêng bằng đồng được gõ vào, trước tiên các âm thanh thô phát khởi; do tướng của các âm thanh thô được nắm giữ tốt, được tác ý tốt, được quan sát tốt, nên dù các âm thanh thô đã diệt đi, sau đó các âm thanh vi tế vẫn vận hành. Do tướng của các âm thanh vi tế được nắm giữ tốt, được tác ý tốt, được quan sát tốt, nên dù các âm thanh vi tế đã diệt đi, sau đó tâm vẫn vận hành với đối tượng là tướng âm thanh vi tế. Cũng vậy, trước hết các hơi hít vào và thở ra thô

vận hành; do tướng của các hơi hít vào và thở ra thô được nắm giữ tốt, được tác ý tốt, được quan sát tốt, nên dù các hơi hít vào và thở ra thô đã diệt đi, sau đó các hơi hít vào và thở ra vi tế vẫn vận hành. Do tướng của các hơi hít vào và thở ra vi tế được nắm giữ tốt, được tác ý tốt, được quan sát tốt, nên dù các hơi hít vào và thở ra vi tế đã diệt đi, sau đó tâm cũng không rơi vào tán loạn với đối tượng là tướng hơi hít vào và thở ra vi tế.

Khi trạng thái này hiện hữu, thì có sự thành tựu việc nhận biết hơi gió, có sự thành tựu của hơi hít vào và hơi thở ra, có sự thành tựu của Niệm hơi thở, có sự thành tựu của Định Niệm hơi thở, và các bậc trí giả nhập vào cũng như xuất ra khỏi định chứng đó.

"An tịnh thân hành" nghĩa là hơi hít vào và hơi thở ra là thân, sự thiết lập là Niệm, sự quán sát là Trí. Thân là sự thiết lập chứ không phải Niệm, Niệm vừa là sự thiết lập vừa là Niệm; với Niệm đó, với Trí đó, vị ấy quán sát thân đó. Vì thế mới nói: "Tu tập niệm xứ quán thân trên thân" (Paṭisambhidāmagga 1.171).

Đây là sự giải thích tuần tự các từ trong bốn pháp đầu tiên được thuyết giảng theo phương diện Quán thân.

Vì trong kinh văn này, chính bốn pháp đầu này được thuyết giảng như là nghiệp xứ cho người mới bắt đầu thực hành (ādikammika), còn ba nhóm bốn pháp khác được thuyết giảng theo phương diện Quán thọ, Quán tâm và Quán pháp cho người đã đắc thiền ở đây; do đó, đối với một vị con dòng họ Thích (Buddhaputta) mong muốn tu tập nghiệp xứ này để đạt đến quả A-la-hán cùng với các pháp phân tích thông qua thiền thứ tư của Niệm hơi thở làm nền tảng cho minh sát, thì tất cả những gì cần phải làm cho một thiện nam tử mới bắt đầu thực hành từ lúc khởi đầu cần phải được hiểu như sau: Trước hết, bốn loại Thanh tịnh giới cần phải được làm cho trong sạch. Ở đó có ba cách làm cho trong sạch: không phạm tội, nếu phạm thì phải sửa trị để ra khỏi tội, và không bị các phiền não áp chế. Thật vậy, việc tu tập sẽ thành tựu đối với người có giới hạnh thanh tịnh. Những gì thuộc về phận sự tại sân bảo tháp, phận sự tại sân cây Bồ-đề, phận sự đối với thầy Tế độ, phận sự đối với

thầy Giáo thọ, phận sự tại nhà tắm, phận sự tại giới đường, tám mươi hai phận sự trong các chương (khandhaka), và mười bốn loại đại phận sự, tất cả những điều này được gọi là Giới thuộc về oai nghi (ābhisamācārikasīla), cũng cần phải được làm cho hoàn hảo một cách tốt đẹp. Nếu ai nói rằng: "Tôi chỉ giữ giới hạnh, việc gì phải làm các phận sự thuộc về oai nghi", thì không có chuyện giới của người ấy sẽ được hoàn hảo. Chỉ khi hoàn thành các phận sự oai nghi thì giới mới hoàn hảo; khi giới hoàn hảo thì định mới thành hình. Điều này đã được Đức Thế Tôn dạy: "Này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ấy nếu không làm cho hoàn hảo pháp thuộc oai nghi, thì không thể làm cho hoàn hảo các giới hạnh" (Tăng Chi Bộ 5.21), cần phải được giải thích chi tiết. Do đó, các phận sự như sân bảo tháp được gọi là Giới thuộc oai nghi cũng cần phải được vị ấy làm cho hoàn hảo. Sau đó:

"Trú xứ, gia đình, lợi lộc, đồ chúng, và công việc là thứ năm;

Đường xa, thân quyến, bệnh tật, học thuật và thần thông là mười chướng ngại."

Trong số mười loại chướng ngại đã được đề cập, chướng ngại nào đang hiện hữu thì cần phải được đoạn trừ.

Với các chướng ngại đã được đoạn trừ như vậy, hành giả nên tiếp nhận đề mục thiền định. Đề mục ấy có hai loại: đề mục thiền định phổ quát và đề mục thiền định riêng biệt. Ở đây, đề mục thiền định phổ quát theo một số bậc thầy là lòng từ hướng đến Tăng đoàn Tỳ-kheo và các đối tượng khác, niệm sự chết, và tưởng về sự bất tịnh. Trước tiên, vị Tỳ-kheo hành thiền cần xác định và tu tập lòng từ đối với Tăng đoàn Tỳ-kheo trong phạm vi giới hạn; tiếp đến là các vị chư thiên trong phạm vi đó, rồi đến các bậc quyền quý trong làng nơi đi khất thực, sau đó là những người dân ở đó và mở rộng đến tất cả chúng sinh. Do lòng từ đối với Tăng đoàn Tỳ-kheo, vị ấy tạo ra sự nhu nhuyễn trong tâm của những người cùng chung sống, từ đó có được sự cộng trú an lạc. Nhờ lòng từ đối với chư thiên trong phạm vi giới hạn, vị ấy được các vị chư thiên với tâm đã nhu nhuyễn khéo sắp đặt sự bảo hộ đúng pháp. Nhờ lòng từ đối với các bậc quyền quý trong làng khất thực, vị ấy có các vật dụng được

bảo vệ tốt bởi những người quyền quý có tâm tư đã trở nên nhu nhuyễn và bảo hộ đúng pháp. Nhờ lòng từ đối với con người ở đó, vị ấy đi lại mà không bị xem thường bởi những người có tâm tịnh tín. Nhờ lòng từ đối với tất cả chúng sinh, vị ấy đi lại khắp nơi mà không bị ngăn ngại.

Về niệm sự chết, khi suy xét rằng "chắc chắn ta phải chết", vị ấy từ bỏ việc tìm cầu bất chính, gia tăng sự kinh cảm và có lối sống không giải đãi. Nhờ tưởng về sự bất tịnh, tham ái không khởi lên ngay cả đối với các đối tượng thiên giới. Vì ba pháp này có sự hỗ trợ to lớn như vậy nên được gọi là "đề mục thiền định cần phải được mong cầu và thực hiện ở mọi nơi", và vì là nền tảng cho việc chuyên tâm thực hành thiền định nên được gọi là "đề mục thiền định phổ quát".

Trong số ba mươi tám đề mục, đề mục nào phù hợp với tính khí của ai thì người đó cần phải thường xuyên thọ trì, theo phương cách đã nêu, nên cũng được gọi là "đề mục thiền định riêng biệt". Nhưng ở đây, chính đề mục thiền định Niệm hơi thở này được gọi là "đề mục thiền định riêng biệt". Đây là phần tóm tắt. Còn chi tiết về việc thanh lọc giới hạnh và đoạn trừ chướng ngại, người mong muốn nên tìm hiểu từ Thanh Tịnh Đạo.

Đối với một người có giới hạnh thanh tịnh và đã đoạn trừ các chướng ngại, khi tiếp nhận đề mục thiền định này, nên tiếp nhận từ một bậc đạo sư là con của đức Phật, người đã chứng đắc A-la-hán sau khi đạt đến thiền thứ tư và phát triển minh sát chính bằng đề mục thiền định này. Nếu không tìm được vị ấy, nên tiếp nhận từ bậc Bất lai; nếu không được, thì từ bậc Nhất lai; nếu không được, thì từ bậc Dự lưu; nếu không được, thì từ vị đã đắc thiền thứ tư về hơi thở; nếu không được, thì từ vị giảng sư thông thạo giáo pháp và chú giải, không mê mờ trong việc phán quyết. Bởi vì các bậc Thánh như A-la-hán chỉ chỉ dạy con đường mà chính các Ngài đã chứng đắc. Còn vị giảng sư không mê mờ trong mọi phương diện thì giống như người tìm ra con đường của thợ săn voi trong khu rừng rậm, vị ấy xác định rõ ràng điều gì thích hợp và không thích hợp để chỉ dạy.

Về trình tự trong vấn đề này: vị Tỳ-kheo có lối sống giản dị, đầy đủ giới hạnh và oai nghi, hãy đến gần bậc đạo sư như đã mô tả, làm hài lòng tâm của Ngài bằng các phận sự và sự thực hành, rồi tiếp nhận đề mục thiền định qua năm chặng. Năm chặng ấy là: học hỏi, chất vấn, thiết lập, an chỉ và đặc tính. Trong đó, "học hỏi" là sự tiếp nhận đề mục; "chất vấn" là việc hỏi han về đề mục; "thiết lập" là sự hiện diện của đề mục; "an chỉ" là sự đạt đến định an chỉ; "đặc tính" là đặc điểm của đề mục. Điều này có nghĩa là sự xem xét tự tính của đề mục rằng: "Đề mục này có đặc tính như thế này".

Người tiếp nhận đề mục thiền định qua năm chặng như vậy sẽ không tự làm mình mệt mỏi và cũng không làm phiền bậc đạo sư. Vì thế, sau khi tiếp nhận một ít phần chỉ dẫn và tụng đọc nhiều lần, đã học xong đề mục qua năm chặng như vậy, nếu nơi đó thích hợp thì nên ở lại đó. Nếu nơi đó không thích hợp, sau khi xin phép bậc đạo sư, người có trí tuệ chậm thì đi xa tối đa một do-tuần, người có trí tuệ sắc bén thì có thể đi xa hơn, đến cư ngụ tại một trú xứ đã lìa bỏ mười tám lỗi lầm của trú xứ và thành tựu năm chi chi của trú xứ; tại đó, vị ấy đoạn trừ các chướng ngại nhỏ nhặt, sau khi dùng bữa và xua tan sự buồn ngủ do ăn uống, làm phấn chấn tâm hồn bằng cách niệm tưởng ân đức Tam bảo, không làm mất mát dù chỉ một chữ từ sự học hỏi nơi bậc đạo sư, hãy tác ý đến đề mục thiền định Niệm hơi thở này. Đây là phần tóm tắt. Người mong muốn tiến trình chi tiết này nên tìm hiểu từ Thanh Tịnh Đạo.

Về điều đã nói rằng "cần phải tác ý đến đề mục thiền định Niệm hơi thở này", thì phương pháp tác ý như sau:

"Đếm, theo dõi, tiếp xúc, thiết lập, quán sát;

Ly khai, thanh tịnh và sự xem xét lại các pháp ấy."

"Đếm" chính là sự đếm số. "Theo dõi" là sự bám sát theo. "Tiếp xúc" là vị trí được chạm đến. "Thiết lập" là sự định tâm an chỉ. "Quán sát" là minh sát. "Ly khai" là Đạo. "Thanh tịnh" là Quả. "Sự xem xét lại các pháp ấy" là phản quán. Ở đây, người thiện nam mới bắt đầu thực hành trước tiên cần tác ý đến đề mục này bằng cách đếm. Khi đếm, không được

dừng lại ở dưới năm, không được vượt quá mười, và không được làm đứt quãng ở giữa. Vì đối với người dừng lại ở dưới năm, tâm thức sẽ bị dao động trong một phạm vi hẹp, giống như đàn bò bị nhốt trong một cái chuồng chật hẹp. Đối với người vượt quá mười, tâm thức sẽ chỉ dựa trên việc đếm. Đối với người làm đứt quãng ở giữa, tâm sẽ dao động vì lo nghĩ rằng: "Đề mục của ta đã đạt đến đỉnh cao hay chưa?". Do đó, cần tránh các lỗi này khi đếm.

Khi đếm, trước tiên nên đếm chậm theo cách của người đo lường ngũ cốc. Người đo ngũ cốc sau khi đổ đầy một đấu thì nói "một" rồi đổ ra. Khi đổ đầy lại, thấy có rác rưởi thì vứt bỏ rồi mới nói "một, một". Phương pháp này cũng tương tự với "hai, hai", v.v. Cũng vậy, hành giả nắm bắt hơi thở ra hoặc hơi thở vào nào hiện rõ, rồi bắt đầu đếm "một, một" cho đến "mười, mười", cần phải nhận biết rõ ràng từng hơi thở đang diễn ra mà đếm. Khi vị ấy đếm như vậy, các hơi thở ra và vào trở nên rõ rệt.

Sau đó, vị ấy nên từ bỏ việc đếm chậm theo cách người đo ngũ cốc mà đếm nhanh theo cách của người chăn bò. Một người chăn bò khéo léo cầm những viên sỏi trong túi áo, tay cầm gậy và dây thừng, đi đến chuồng bò vào sáng sớm, đánh vào lưng bò rồi ngồi trên đỉnh cột cổng, mỗi khi một con bò đến cửa chuồng thì đếm "một, hai" và ném từng viên sỏi xuống. Đàn bò đã ở trong chỗ chật hẹp suốt ba canh đêm, khi đi ra thì cọ xát vào nhau, đi ra rất nhanh từng nhóm từng nhóm. Anh ta đếm thật nhanh "ba, bốn, năm, mười". Cũng vậy, đối với hành giả đã đếm theo phương pháp trước, hơi thở ra và vào trở nên rõ rệt và di chuyển qua lại rất nhanh chóng. Khi ấy, vị ấy nhận biết rằng "chúng đang di chuyển qua lại liên tục", không nắm bắt hơi thở ở bên trong hay bên ngoài, mà chỉ nắm bắt khi chúng vừa chạm đến cửa mũi, rồi đếm thật nhanh: "một hai ba bốn năm, một hai ba bốn năm sáu, một hai ba bốn năm sáu bảy... cho đến... tám... chín... mười". Trong đề mục thiền định gắn liền với việc đếm, nhờ sức mạnh của việc đếm mà tâm trở nên nhất tâm, giống như việc giữ đứng một con thuyền giữa dòng nước xiết bằng sức mạnh của mái chèo.

Khi vị ấy đếm nhanh như vậy, đề mục hiện diện như thể diễn ra liên tục.

Khi ấy, nhận biết rằng "hơi thở đang diễn ra liên tục", vị ấy không nắm bắt luồng gió ở bên trong hay bên ngoài, mà tiếp tục đếm thật nhanh theo phương pháp trước. Bởi vì khi đưa tâm theo luồng gió vào bên trong, nội tạng như bị gió thổi mạnh làm đầy mỡ; khi đưa tâm theo luồng gió ra bên ngoài, tâm sẽ bị tán loạn vào các đối tượng đa dạng bên ngoài. Nhưng đối với người thiết lập chánh niệm tại điểm tiếp xúc để tu tập, thì sự tu tập mới thành tựu. Vì thế đã nói rằng: "Không nắm bắt luồng gió ở bên trong và bên ngoài, phải đếm thật nhanh theo phương pháp trước".

Nên đếm như vậy trong bao lâu? Cho đến khi chánh niệm an trú trên đối tượng hơi thở ra vào mà không cần đến việc đếm. Vì mục đích của việc đếm chỉ là để cắt đứt các tầm tứ tán loạn ra bên ngoài và thiết lập chánh niệm trên đối tượng hơi thở ra vào.

Sau khi đã tác ý bằng cách đếm như vậy, nên tác ý bằng cách theo dõi. Theo dõi nghĩa là từ bỏ việc đếm và dùng chánh niệm bám sát hơi thở ra vào một cách liên tục; và việc đó không phải là bám sát theo trình tự đầu, giữa, cuối. Vì đối với luồng gió đi ra ngoài, rốn là điểm đầu, tim là điểm giữa, đầu mũi là điểm cuối. Đối với luồng gió đi vào bên trong, đầu mũi là điểm đầu, tim là điểm giữa, rốn là điểm cuối. Nếu vị ấy bám sát theo đó thì tâm sẽ bị tán loạn, có sự dao động và rung động. Như đã nói:

"Đối với người bám sát bằng chánh niệm theo điểm đầu, giữa, cuối của hơi thở vào, tâm bị tán loạn vào bên trong nên cả thân và tâm đều có sự dao động, rung động và bồn chồn. Đối với người bám sát bằng chánh niệm theo điểm đầu, giữa, cuối của hơi thở ra, tâm bị tán loạn ra bên ngoài nên cả thân và tâm đều có sự dao động, rung động và bồn chồn."

Do đó, khi tác ý bằng cách theo dõi, không nên tác ý theo trình tự đầu, giữa, cuối. Thay vào đó, nên tác ý thông qua sự tiếp xúc và sự thiết lập. Thực tế không có sự tác ý riêng biệt thông qua tiếp xúc và thiết lập như đã có với đếm và theo dõi. Nhưng khi vị ấy đếm ngay tại điểm thường xuyên tiếp xúc thì gọi là tác ý bằng đếm và tiếp xúc. Khi từ bỏ việc đếm ngay tại đó, bám sát hơi thở bằng chánh niệm và thiết lập tâm bằng sức

mạnh an chỉ, thì được gọi là "tác ý bằng cách theo dõi, tiếp xúc và thiết lập". Ý nghĩa này cần được hiểu qua ví dụ về người què và người giữ cửa được nêu trong Chú giải, và ví dụ về cái cưa được nêu trong Phân Tích Đạo.

Đây là ví dụ về người què: "Ví như một người què đang đẩy đu cho mẹ và con chơi, ngồi ngay tại chân cột đu, thấy hai đầu và đoạn giữa của tấm ván đu lần lượt đi đến và đi đi, nhưng người ấy không bận tâm đến việc phải nhìn cho được hai đầu và đoạn giữa. Cũng vậy, vị Tỳ-kheo này đứng tại chân cột là sự cột chặt bằng chánh niệm, đẩy cái đu là hơi thở ra vào, ngồi với chánh niệm ngay tại tướng (nimitta), bằng chánh niệm bám sát theo điểm đầu, giữa, cuối của hơi thở ra vào đang lần lượt đi đến và đi đi tại điểm tiếp xúc, và thiết lập tâm tại đó để quán sát, nhưng vị ấy không bận tâm đến việc phải nhìn thấy chúng. Đây là ví dụ về người què.

Còn đây là ví dụ về người giữ cửa: "Ví như người giữ cửa không kiểm tra những người ở trong hay ở ngoài thành rằng 'ngươi là ai, từ đâu đến, đi đâu, có gì trong tay', vì đó không phải là phận sự của anh ta. Anh ta chỉ kiểm tra từng người mỗi khi họ đến cửa thành. Cũng vậy, đối với vị Tỳ-kheo này, luồng gió đã vào bên trong hay luồng gió đã ra bên ngoài không phải là phận sự, chỉ có luồng gió mỗi khi đến cửa mũi mới là phận sự." Đây là ví dụ về người giữ cửa.

Ví dụ về cái cưa nên được hiểu từ đầu như sau. Như đã nói:

"Tướng, hơi thở ra và hơi thở vào, không phải là đối tượng của một tâm duy nhất;

Đối với người không biết ba pháp này, sự tu tập không đạt được kết quả.

Tướng, hơi thở ra và hơi thở vào, là đối tượng của một tâm duy nhất;

Đối với người biết rõ ba pháp này, sự tu tập đạt được kết quả."

Làm thế nào ba pháp này không phải là cảnh của một tâm, nhưng ba

pháp này không phải là không được biết đến, tâm không đi đến sự tán loạn, sự tinh tấn được hiển lộ, sự nỗ lực được thành tựu, và đắc được sự thù thắng? Ví như một thân cây được đặt trên một mặt đất bằng phẳng, có người cưa thân cây ấy bằng một lưỡi cưa; do nơi các răng cưa chạm vào thân cây mà niệm của người ấy được thiết lập, vị ấy không tác ý đến các răng cưa đang đến hay đang đi, nhưng các răng cưa đang đến hay đang đi không phải là không được biết đến, sự tinh tấn được hiển lộ, và sự nỗ lực được thành tựu.

Như thân cây được đặt trên mặt đất bằng phẳng; cũng vậy là tướng buộc tâm (niệm). Như các răng cưa; cũng vậy là hơi thở vô và hơi thở ra. Như do nơi các răng cưa chạm vào thân cây mà niệm của người ấy được thiết lập, vị ấy không tác ý đến các răng cưa đang đến hay đang đi, nhưng các răng cưa đang đến hay đang đi không phải là không được biết đến, sự tinh tấn được hiển lộ, sự nỗ lực được thành tựu; cũng tương tự như vậy, vị Tỳ-kheo ngồi thiết lập niệm tại đầu mũi hoặc tại tướng nơi miệng, vị ấy không tác ý đến các hơi thở vô và hơi thở ra đang đến hay đang đi, nhưng các hơi thở vô và hơi thở ra đang đến hay đang đi không phải là không được biết đến, sự tinh tấn được hiển lộ, sự nỗ lực được thành tựu, và đắc được sự thù thắng.

Sự tinh tấn là gì? Đối với bậc bắt đầu tinh tấn, cả thân và tâm đều trở nên khéo thích ứng – đây là sự tinh tấn. Sự nỗ lực là gì? Đối với bậc bắt đầu tinh tấn, các triền cái bị đoạn trừ, các tầm được an tịnh – đây là sự nỗ lực. Sự thù thắng là gì? Đối với bậc bắt đầu tinh tấn, các kiết sử bị đoạn trừ, các tùy miên bị tận diệt – đây là sự thù thắng. Như vậy, ba pháp này không phải là các cảnh của một tâm, nhưng ba pháp này không phải là không được biết đến, tâm không đi đến sự tán loạn, sự tinh tấn được hiển lộ, sự nỗ lực được thành tựu, và đắc được sự thù thắng.

“Đối với vị nào, Niệm hơi thở vô hơi thở ra được viên mãn, khéo tu tập;

Được thực hành thuần thục theo thứ tự, như đức Phật đã thuyết giảng;

Vị ấy chiếu sáng thế gian này, như mặt trăng thoát khỏi đám mây.”

Đây là ví dụ về lưỡi cưa. Ở đây, cần phải hiểu rằng chỉ riêng việc không tác ý theo sự đến và đi (của hơi thở) là lợi ích của vị ấy. Đối với người tác ý đề mục này, không lâu sau đó, tướng (nimitta) sẽ phát hiện, và sự an chỉ (appanā) được gọi là sự xác lập, được trang hoàng bởi các thiền chi còn lại, cũng được thành tựu. Tuy nhiên, đối với người khác, kể từ thời điểm tác ý theo cách đếm, dần dần do sự diệt đi của hơi thở vô và hơi thở ra thô thiển, khi sự mệt nhọc của thân được an tịnh, cả thân và tâm đều trở nên nhẹ nhàng, thân xác giống như trạng thái đang bay bổng trong không trung. Ví như khi một người có thân hình nặng nề ngồi xuống giường hoặc ghế, giường ghế ấy sẽ lún xuống, phát ra tiếng kêu, và tấm trải bị nhăn lại. Nhưng khi một người có thân hình nhẹ nhàng ngồi xuống, giường ghế không lún xuống, không phát ra tiếng kêu, tấm trải không bị nhăn, và giường ghế ấy giống như được lấp đầy bởi bông gòn. Tại sao vậy? Vì rằng thân không nặng nề thì nhẹ nhàng; cũng tương tự như vậy, kể từ thời điểm tác ý theo cách đếm, dần dần do sự diệt đi của hơi thở vô và hơi thở ra thô thiển, khi sự mệt nhọc của thân được an tịnh, cả thân và tâm đều trở nên nhẹ nhàng, thân xác giống như trạng thái đang bay bổng trong không trung.

Khi các hơi thở vô và hơi thở ra thô thiển của vị ấy đã diệt, tâm vận hành với cảnh là tướng của hơi thở vô và hơi thở ra vi tế; khi cái đó cũng diệt, tâm vẫn tiếp tục vận hành với các cảnh là các tướng vi tế hơn và cực kỳ vi tế hơn nữa. Như thế nào? Ví như một người dùng một dùi sắt lớn gõ vào một chiếc chuông đồng, một âm thanh lớn phát ra trong một lần gõ, tâm của vị ấy vận hành với cảnh là âm thanh thô thiển; khi âm thanh thô thiển diệt đi, sau đó tâm vận hành với cảnh là tướng của âm thanh vi tế; khi cái đó cũng diệt, tâm vẫn tiếp tục vận hành với các cảnh là các tướng của âm thanh vi tế hơn và cực kỳ vi tế hơn nữa; cần phải hiểu là như vậy. Điều này cũng đã được nói rằng – "Ví như khi chiếc chuông đồng được gõ," và đoạn văn chi tiết tiếp theo.

Vì rằng các đề mục thiền định khác càng tu tập lên cao càng trở nên rõ rệt, nhưng đề mục này thì không như vậy. Đề mục này đối với người càng tu tập, càng tu tập lên cao thì càng đi đến sự vi tế, thậm chí không hiện khởi lên (trong sự nhận biết). Khi đề mục không hiện khởi như vậy,

vị Tỳ-kheo ấy không nên đứng dậy khỏi chỗ ngồi, phủi sạch tấm da thú và bỏ đi. Phải làm gì? Vị ấy không nên xuất thiền với ý nghĩ rằng: "Ta sẽ đi hỏi vị Thầy" hoặc "Đề mục thiền định của ta nay đã mất rồi"; vì rằng đối với người làm xáo trộn oai nghi và bỏ đi, đề mục thiền định sẽ luôn luôn trở nên mới mẻ (phải bắt đầu lại từ đầu). Do đó, vị ấy phải mang đề mục trở lại từ chính vị trí mà mình đang ngồi.

Ở đây là phương cách mang đề mục trở lại: Vị Tỳ-kheo ấy, sau khi biết trạng thái không hiện khởi của đề mục thiền định, nên suy xét như vầy: "Các hơi thở vô và hơi thở ra này có ở đâu, không có ở đâu, có nơi ai, hay không có nơi ai?" Khi suy xét như vậy, vị ấy biết rằng: "Những hơi thở này không có trong bụng mẹ, không có nơi những người lặn dưới nước, cũng không có nơi những người bất tỉnh, người chết, người đã nhập Tứ thiền, người đang ở trong cõi Sắc và Vô sắc, và người đã nhập Diệt tận định." Sau đó vị ấy nên tự khiển trách chính mình rằng: "Này bậc trí, chẳng phải ngươi không ở trong bụng mẹ, không lặn dưới nước, không bất tỉnh, không chết, không nhập Tứ thiền, không ở trong cõi Sắc và Vô sắc, không nhập Diệt tận định đó sao? Các hơi thở vô và hơi thở ra thực sự có nơi ngươi, nhưng do trí tuệ kém cỏi nên ngươi không thể nắm bắt được chúng." Sau đó, vị ấy nên thiết lập tâm và vận hành sự tác ý dựa trên vị trí xúc chạm tự nhiên. Những hơi thở này, đối với người có mũi dài, chúng vận hành chạm vào lỗ mũi; đối với người có mũi ngắn, chúng chạm vào môi trên. Do đó, vị ấy nên thiết lập tướng bằng cách xác định rằng: "Chúng chạm vào vị trí này." Chính vì lý do này mà Thế Tôn đã dạy rằng: "Này các Tỳ-kheo, Ta không nói rằng sự tu tập Niệm hơi thở vô hơi thở ra dành cho người thất niệm, không có tỉnh giác." Vì rằng dù bất cứ đề mục thiền định nào cũng chỉ thành tựu đối với người có niệm và tỉnh giác, nhưng các đề mục khác thì rõ rệt đối với người đang tác ý. Còn đề mục Niệm hơi thở vô hơi thở ra này là một đề mục khó, một sự tu tập khó, là lãnh vực tác ý chỉ của các bậc Đại nhân như các đức Phật, các đức Phật Độc Giác và các bậc Thánh đệ tử, không phải là thứ tầm thường, cũng không phải là thứ được thực hành bởi những chúng sinh tầm thường. Càng được tác ý bao nhiêu, nó càng trở nên an tịnh và vi tế bấy nhiêu. Do đó, ở đây cần phải có niệm và tuệ dũng mãnh.

Ví như khi may một tấm vải mịn, cần phải có một cây kim mịn, và lỗ xỏ kim còn phải mịn hơn thế nữa; cũng vậy, trong khi tu tập đề mục thiền định giống như tấm vải mịn này, cần phải có niệm tương ứng với cây kim và trí tuệ tương ưng với lỗ xỏ kim phải thật dũng mãnh. Vị Tỳ-kheo có đầy đủ niệm và tuệ ấy không nên tìm kiếm các hơi thở vô hơi thở ra ở nơi nào khác ngoài vị trí xúc chạm tự nhiên.

Ví như một người nông dân sau khi cày ruộng, thả các con bò đực ra, hướng chúng về phía đồng cỏ rồi ngồi nghỉ ngơi dưới bóng râm; khi đó các con bò của người ấy chạy nhanh vào rừng sâu. Người nông dân khôn ngoan muốn bắt chúng để ách vào cày lại thì không đi tìm quanh quẩn trong rừng theo dấu chân của chúng. Thay vào đó, người ấy cầm dây và gậy thúc, đi thẳng đến bến nước nơi chúng thường xuống, rồi ngồi hoặc nằm ở đó. Khi các con bò đi ăn suốt cả ngày, rồi xuống bến nước ấy để tắm và uống, sau khi chúng đi lên và đứng đó, người nông dân nhìn thấy, bèn dùng dây buộc lại, dùng gậy thúc đưa chúng về, ách vào cày và tiếp tục công việc; cũng tương tự như vậy, vị Tỳ-kheo không nên tìm kiếm các hơi thở vô hơi thở ra ở nơi nào khác ngoài vị trí xúc chạm tự nhiên. Vị ấy nên cầm sợi dây là niệm và cây gậy thúc là trí tuệ, thiết lập tâm tại vị trí xúc chạm tự nhiên và vận hành sự tác ý. Khi vị ấy tác ý như vậy, không lâu sau đó, các hơi thở ấy sẽ hiện khởi lên, giống như các con bò tại bến nước. Sau đó, vị ấy dùng sợi dây niệm buộc chúng lại, ách chúng vào chính vị trí đó, dùng gậy trí tuệ thúc giục và tiếp tục chuyên tâm vào đề mục thiền định; đối với người chuyên tâm như vậy, không lâu sau đó, tướng (nimitta) sẽ hiện khởi. Nhưng tướng ấy không giống nhau đối với tất cả mọi người; trái lại, đối với một số người, tướng hiện khởi mang lại sự xúc chạm dễ chịu như một nhúm bông gòn, như một nhúm bông vải, hoặc như một luồng gió – đó là điều mà một số vị (Luận sư) đã nói.

Tuy nhiên, đây là sự phân định của Chú giải: Đối với một số người, tướng hiện khởi giống như một ngôi sao, như một viên ngọc, như một hạt châu; đối với một số người, nó có sự xúc chạm thô cứng như hạt bông vải, như một cây kim bằng gỗ cứng; đối với một số người, nó giống như một sợi dây chuyền dài, như một vòng hoa, như một cột khói; đối

với một số người, nó hiện khởi giống như một mạng nhện giăng rộng, như một tầng mây, như một bông hoa sen, như một bánh xe, như vầng trăng, hoặc như vầng nhật nguyệt. Điều này cũng giống như khi nhiều vị Tỳ-kheo ngồi tụng đọc một bài kinh, khi một vị Tỳ-kheo hỏi rằng: "Bài kinh này hiện khởi lên đối với các hiền giả như thế nào?", một vị nói: "Đối với tôi, nó hiện khởi giống như một con sông lớn từ trên núi chảy xuống." Vị khác nói: "Đối với tôi, nó giống như một dải rừng." Vị khác nữa nói: "Đối với tôi, nó giống như một cây đầy bóng mát, có cành lá xum xuê và trĩu nặng quả." Vì rằng cùng một bài kinh ấy nhưng hiện khởi khác nhau do sự khác biệt của tưởng (saññā). Cũng vậy, cùng một đề mục thiền định nhưng hiện khởi khác nhau do sự khác biệt của tưởng. Cần phải biết rằng tướng ấy do tưởng sinh, có tưởng là nhân, có tưởng là nguồn gốc, nên nó hiện khởi khác nhau do sự khác biệt của tưởng.

Và ở đây, tâm có hơi thở vô làm cảnh là một, tâm có hơi thở ra làm cảnh là khác, tâm có tướng làm cảnh lại là khác; vì rằng đối với ai không có ba pháp này, đề mục thiền định của người ấy không đạt đến sự an chỉ hay sự cận định. Nhưng đối với ai có ba pháp này, đề mục thiền định của người ấy mới đạt đến cả sự an chỉ và sự cận định. Như đã được nói rằng:

"Tướng, hơi thở vô và hơi thở ra, không phải là cảnh của một tâm;

Đối với người không biết ba pháp này, sự tu tập không thể đạt được.

Tướng, hơi thở vô và hơi thở ra, không phải là cảnh của một tâm;

Đối với người biết rõ ba pháp này, sự tu tập mới có thể đạt được."

Khi tướng ấy (tướng của đề mục) đã hiện khởi như vậy, vị Tỳ-kheo ấy nên đi đến vị thầy và trình báo rằng: "Bạch Ngài, một tướng như thế này đã hiện khởi lên trong con". Tuy nhiên, vị thầy không nên xác nhận rằng "đó là tướng" hay phủ nhận rằng "đó không phải là tướng". Sau khi nói rằng: "Này hiền giả, sự việc là như vậy", vị thầy nên bảo rằng: "Hãy tiếp tục tác ý nhiều lần". Bởi vì nếu nói là "tướng", vị ấy có thể rơi vào sự đình trệ (tự mãn); nếu nói "không phải tướng", vị ấy có thể thất vọng và

nản lòng. Do đó, không nói cả hai điều ấy mà chỉ nên khuyến khích vị ấy tiếp tục tác ý. Đó là quan điểm của các bậc trì tụng Trường Bộ (Dīghabhāṇakā). Các bậc trì tụng Trung Bộ (Majjhimabhāṇakā) thì nói rằng: "Này hiền giả, đây là tướng của đề mục thiền định, bậc thiện sĩ hãy tiếp tục tác ý nhiều lần". Sau đó, vị ấy nên an trú tâm ngay trên tướng ấy. Kể từ đây, sự tu tập của vị ấy được thực hiện thông qua sự an lập tâm (tướng an chỉ). Các bậc cổ đức đã dạy rằng:

"An lập tâm nơi tướng, quán chiếu các hành trạng;

Bậc trí nơi hơi thở, tự buộc chặt tâm mình."

Kể từ khi tướng hiện khởi như vậy, các triền cái bị đè nén, các phiền não lắng xuống, niệm được thiết lập và tâm trở nên định tĩnh. Tâm được gọi là định tĩnh theo hai cách: hoặc ở tầng bậc Cận hành (upacārabhūmi) do sự đoạn trừ các triền cái, hoặc ở tầng bậc Đắc chứng (paṭilābhabhūmi) do sự xuất hiện của các thiền chi. Trong đó, "tầng bậc Cận hành" là Cận hành định; "tầng bậc Đắc chứng" là An chỉ định. Sự khác biệt giữa chúng là gì? Cận hành định khởi lên trong lộ trình tâm thiện rồi rơi xuống hữu phần (bhavaṅga), còn An chỉ định khi đã đạt được trong thời gian ban ngày thì an chỉ suốt cả ngày trong lộ trình tâm thiện của người đang ngồi thiền mà không rơi xuống hữu phần. Trong hai loại định này, tâm được định tĩnh nhờ Cận hành định thông qua sự xuất hiện của tướng. Sau đó, vị ấy không nên tác ý tướng ấy qua phương diện màu sắc, cũng không nên quán xét qua phương diện đặc tính. Thay vào đó, phải bảo vệ tướng ấy với sự thận trọng tối đa, giống như vương hậu của Chuyển Luân Vương bảo vệ thai nhi, hay như người nông dân bảo vệ bông lúa non; vì khi được bảo vệ, nó sẽ đem lại kết quả.

"Ai bảo vệ tướng đắc, không có sự thoái thất;

Khi sự hộ trì thiếu, sở đắc ắt tiêu tan."

Đây là phương cách bảo vệ: Vị Tỳ-kheo ấy phải tránh bảy điều không thích hợp gồm trú xứ, trú xứ khất thực, lời nói, hạng người, vật thực, thời tiết và oai nghi; đồng thời phải thân cận bảy điều thích hợp tương ứng để tiếp tục tác ý tướng ấy nhiều lần.

Khi đã làm cho tướng được kiên cố bằng cách thân cận các điều thích hợp, khiến cho nó tăng trưởng và phát triển, vị ấy cần thực hành sự nỗ lực bằng cách không rời bỏ mười điều thiện xảo trong an chỉ định, bao gồm: làm sạch vật tịnh sắc, điều hòa các căn, thiện xảo về tướng, sách tấn tâm khi cần thiết, chế ngự tâm khi cần thiết, làm tâm phấn chấn khi cần thiết, xả bỏ tâm khi cần thiết, tránh xa hạng người không có định, thân cận hạng người có định và thiên hướng về định ấy.

Khi vị ấy sống chuyên cần như vậy, khởi lên ý nghĩ rằng "nay An chỉ sẽ phát sinh", lộ hữu phần bị cắt đứt và ý môn hướng tâm lấy tướng làm đối tượng hiện khởi. Khi tâm ấy diệt đi, lấy chính đối tượng đó, bốn hoặc năm tâm động lực (javana) khởi lên, trong đó tâm thứ nhất là Chuẩn bị (parikamma), thứ hai là Cận hành (upacāra), thứ ba là Thuận thứ (anuloma), thứ tư là Chuyển tánh (gotrabhu), và thứ năm là tâm An chỉ (appanācitta). Hoặc tâm thứ nhất gọi là Chuẩn bị và Cận hành, thứ hai là Thuận thứ, thứ ba là Chuyển tánh, và thứ tư là tâm An chỉ. Chỉ có tâm thứ tư hoặc thứ năm đạt đến An chỉ, không có tâm thứ sáu hoặc thứ bảy vì sự cận kề của việc rơi vào hữu phần.

Tuy nhiên, Trưởng lão Godatta, bậc tinh thông A-tỳ-đàm, nói rằng: "Do năng lực của tập tu duyên, các pháp thiện trở nên mạnh mẽ; vì thế tâm thứ sáu hoặc thứ bảy vẫn đạt đến An chỉ". Quan điểm này đã bị bác bỏ trong các bản Chú giải. Ở đó, các tâm tiền đoạn thuộc về cõi Dục (kāmāvacara), còn tâm An chỉ thuộc về cõi Sắc (rūpāvacara). Như vậy, vị này đã chứng đắc Sơ thiền, là trạng thái đã đoạn trừ năm chi (triền cái), đầy đủ năm chi (thiền), thành tựu mười đặc tính và tốt đẹp ở ba chặng. Vị ấy nơi chính đối tượng đó, sau khi làm lắng dịu tầm và các chi khác, lần lượt đạt đến Nhị thiền, Tam thiền và Tứ thiền. Đến đây, sự tu tập thông qua sự an lập tâm đã đạt đến cứu cánh. Đây là phần trình bày tóm lược; sự chi tiết nên được tìm hiểu từ Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga).

Vị Tỳ-kheo đã đắc Tứ thiền như vậy, muốn đạt đến sự thanh tịnh hoàn toàn bằng cách phát triển đề mục thông qua sự phân biệt và chuyển hướng, sau khi đã đạt được sự thuần thục và tinh thông nơi chính thiền ấy bằng năm cách là hướng tâm, nhập thiền, trú thiền, xuất thiền và

quán sát, vị ấy bắt đầu thiết lập Minh sát (vipassanā) bằng cách phân biệt Danh Sắc, hoặc là Danh đi trước Sắc, hoặc là Sắc đi trước Danh. Như thế nào? Sau khi xuất khỏi thiền, vị ấy phân biệt các thiền chi, rồi thấy tâm sở y là vật tâm (hadayavatthu), các đại hiển sắc làm chỗ dựa cho vật tâm ấy, và toàn bộ sắc thân từ nghiệp sinh. Từ đó, vị ấy xác lập rằng: "Các thiền chi là Danh, vật tâm và các sắc khác là Sắc".

Hoặc là sau khi xuất khỏi thiền định, vị ấy phân biệt bốn đại hiển và các sắc y sinh trong các bộ phận như tóc, v.v., theo cách của địa đại và các đại khác; rồi thấy thức và các pháp tương ưng có đối tượng là sắc đã được phân biệt hoặc có căn môn và đối tượng là sắc đã được phân biệt. Từ đó, vị ấy xác lập rằng: "Các đại hiển và sắc y sinh là Sắc, thức và các pháp tương ưng là Danh".

Hoặc là sau khi xuất khỏi thiền định, vị ấy thấy rằng: "Hơi thở ra và hơi thở vào có nguồn gốc từ sắc thân và tâm". Giống như khi cái bệ của thợ rèn đang được thổi, luồng gió chuyển động dựa trên ống bệ và nỗ lực của con người; cũng vậy, hơi thở ra và hơi thở vào tồn tại dựa trên thân và tâm. Từ đó, vị ấy xác lập rằng: "Hơi thở ra, hơi thở vào và thân là Sắc; tâm và các pháp tương ưng với tâm là Danh".

Sau khi xác lập Danh Sắc như vậy, vị ấy tìm kiếm nguyên nhân của chúng. Trong khi tìm kiếm, khi đã thấy rõ nguyên nhân, vị ấy vượt qua sự hoài nghi về sự diễn tiến của Danh Sắc trong cả ba thời. Sau khi đã vượt qua hoài nghi, vị ấy áp đặt Tam tướng thông qua sự quán xét các nhóm pháp (kalāpasammasana). Sau khi đoạn trừ mười tùy phiền não của Minh sát như hào quang, v.v., hiện khởi trong giai đoạn đầu của Tuệ quán sinh diệt, vị ấy xác lập tuệ hành trình đã thoát khỏi các tùy phiền não là "Đạo". Sau khi lìa bỏ tuệ sinh, đạt đến Tuệ quán diệt, nhờ thường xuyên quán sát sự tan rã, vị ấy cảm thấy nhàm chán, ly tham và giải thoát đối với tất cả các hành hiện khởi như là hiểm họa. Vị ấy lần lượt đạt đến bốn Thánh đạo, an trú trong quả vị A-la-hán, đạt đến cứu cánh của mười chín loại Tuệ quán sát, trở thành bậc tối thượng xứng đáng được cúng dường trong thế gian cùng với chư Thiên. Đến đây, sự tu tập thiền định Niệm hơi thở bắt đầu từ việc đếm và kết thúc bằng Minh sát đã hoàn tất.

Đây là sự giải thích về bốn nhóm đầu tiên theo mọi phương diện.

Trong ba nhóm bốn còn lại, vì không có phương pháp tu tập đề mục riêng biệt nào khác, do đó ý nghĩa của chúng cần được hiểu theo phương pháp giải thích từng từ một. "Cảm thọ hỷ" nghĩa là làm cho hỷ được cảm thọ, làm cho hỷ được hiển lộ, vị ấy thực hành: "Tôi sẽ thở vô, tôi sẽ thở ra". Ở đây, hỷ được cảm thọ theo hai cách: qua đối tượng và qua sự không si mê.

Làm thế nào hỷ được cảm thọ qua đối tượng? Vị ấy nhập vào hai tầng thiền có hỷ (Sơ thiền và Nhị thiền). Tại sát-na nhập thiền, do sự đắc chứng thiền, hỷ được cảm thọ qua đối tượng vì đối tượng ấy đã được cảm nhận rõ.

Làm thế nào hỷ được cảm thọ qua sự không si mê? Sau khi nhập vào hai tầng thiền có hỷ và xuất khỏi thiền, vị ấy quán sát sự diệt tận và biến hoại của hỷ tương ưng với thiền ấy. Tại sát-na Minh sát, nhờ sự thấu triệt về đặc tính, hỷ được cảm thọ qua sự không si mê. Điều này đã được thuyết giảng trong bộ Phân Tích Đạo (Paṭisambhidāmagga) rằng:

Khi liễu tri sự nhất tâm không tán loạn nhờ vào hơi thở ra dài, niệm được thiết lập. Với niệm ấy, với tuệ ấy, hỷ ấy được cảm nhận. Nhờ vào hơi thở vào dài... cho đến... hơi thở ra ngắn... hơi thở vào ngắn... cảm giác toàn thân khi thở ra... cảm giác toàn thân khi thở vào... an tịnh thân hành khi thở ra... an tịnh thân hành khi thở vào, khi liễu tri sự nhất tâm không tán loạn, niệm được thiết lập; với niệm ấy, với tuệ ấy, hỷ ấy được cảm nhận. Hỷ ấy được cảm nhận khi tác ý, khi biết, khi thấy, khi phản tỉnh, khi xác lập tâm, khi tín giải với đức tin, khi nỗ lực tinh tấn, khi thiết lập niệm, khi định tĩnh tâm, khi liễu tri bằng trí tuệ, khi thắng tri điều cần thắng tri, khi liễu tri điều cần liễu tri, khi đoạn tận điều cần đoạn tận, khi tu tập điều cần tu tập, khi chứng đắc điều cần chứng đắc thì hỷ ấy được cảm nhận. Như vậy, hỷ ấy được cảm nhận (Paṭisambhidāmagga 1.172).

Theo phương thức này, các cú tiết còn lại cũng cần được hiểu theo ý nghĩa tương tự. Tuy nhiên, đây là những điểm đặc thù: Cần hiểu rằng sự

cảm giác lạc dựa trên ba tầng Thiền, và sự cảm giác tâm hành dựa trên cả bốn tầng Thiền. “Tâm hành” chỉ cho hai uẩn là Thọ và Tưởng. Trong đoạn về cảm giác lạc, để hiển thị lộ trình của Minh sát, tập Paṭisambhidāmagga có chép: “Lạc có hai loại lạc: lạc thuộc về thân và lạc thuộc về tâm”. Đoạn “an tịnh tâm hành” có nghĩa là làm cho các tâm hành thô thiển được an tịnh, được đoạn diệt. Ý nghĩa này cần được hiểu theo phương thức đã trình bày chi tiết về thân hành. Hơn nữa, tại đây, trong đoạn về hỷ, Thọ được đề cập dưới danh xưng của hỷ. Trong đoạn về lạc, Thọ được đề cập với chính tự thể của nó. Trong hai đoạn về tâm hành, vì có lời dạy rằng: “Tưởng và Thọ là các tâm sở, các pháp này liên kết với tâm, là tâm hành” (Paṭisambhidāmagga 1.174; Majjhima Nikāya 1.463), nên đây là Thọ tương ưng với Tưởng. Cần hiểu rằng tứ cú này được thuyết giảng theo phương thức của Niệm xứ Quán Thọ.

Trong tứ cú thứ ba, sự cảm giác tâm cần được hiểu dựa trên bốn tầng Thiền. “Làm cho tâm hân hoan” nghĩa là vị ấy học tập rằng: “Tôi sẽ thở ra, tôi sẽ thở vào làm cho tâm vui vẻ, hân hoan, phấn khởi, cực kỳ phấn khởi”. Tại đó, sự hân hoan có được nhờ hai phương diện: nhờ vào Định và nhờ vào Minh sát.

Thế nào là nhờ vào Định? Vị ấy nhập vào hai tầng Thiền có hỷ, trong sát-na thiền định ấy, vị ấy làm cho tâm vui vẻ, hân hoan bằng chính hỷ tương ưng. Thế nào là nhờ vào Minh sát? Vị ấy nhập vào hai tầng Thiền có hỷ, sau khi xuất thiền, vị ấy quán xét hỷ tương ưng với thiền là sự tận diệt, sự suy tàn; như vậy, trong sát-na Minh sát, lấy hỷ tương ưng với thiền làm đối tượng, vị ấy làm cho tâm vui vẻ, hân hoan. Vị hành giả thực hành như vậy được gọi là “học tập rằng: tôi sẽ thở ra, tôi sẽ thở vào làm cho tâm hân hoan”.

“Định tĩnh tâm” nghĩa là vị ấy đặt để tâm một cách bình thản, an trú tâm một cách bình thản trên đối tượng bằng các tầng Thiền từ sơ Thiền trở đi; hoặc giả, sau khi nhập và xuất khỏi các tầng Thiền ấy, vị ấy quán xét tâm tương ưng với thiền là sự tận diệt, sự suy tàn, thì trong sát-na Minh sát, nhờ sự thể nhập các pháp tính, nhất tâm sát-na phát khởi; bằng chính nhất tâm sát-na đã phát khởi như thế, vị ấy đặt để tâm một cách bình thản, an trú tâm một cách bình thản trên đối tượng, nên được gọi

là "học tập rằng: tôi sẽ thở ra, tôi sẽ thở vào định tĩnh tâm".

"Giải thoát tâm" nghĩa là nhờ vào sơ Thiền mà giải thoát tâm, làm cho tâm thoát khỏi các triền cái; nhờ vào nhị Thiền giải thoát khỏi tầm và tứ; nhờ vào tam Thiền giải thoát khỏi hỷ; nhờ vào tứ Thiền giải thoát tâm khỏi lạc và khổ. Hoặc giả, sau khi nhập và xuất khỏi các tầng Thiền ấy, vị ấy quán xét tâm tương ưng với thiền là sự tận diệt, sự suy tàn. Trong sát-na Minh sát, vị ấy thở ra và thở vào khi đang giải thoát tâm, làm cho tâm thoát khỏi thường tưởng nhờ quán vô thường, thoát khỏi lạc tưởng nhờ quán khổ, thoát khỏi ngã tưởng nhờ quán vô ngã, thoát khỏi hỷ lạc nhờ quán nhàm chán, thoát khỏi tham ái nhờ quán ly tham, thoát khỏi sự sanh khởi nhờ quán đoạn diệt, thoát khỏi sự chấp thủ nhờ quán từ bỏ. Do đó có lời dạy: "Học tập rằng: tôi sẽ thở ra, tôi sẽ thở vào giải thoát tâm". Cần hiểu rằng tứ cú này được thuyết giảng theo phương thức của Niệm xứ Quán Tâm.

Trong tứ cú thứ tư, về đoạn "quán vô thường", trước hết cần hiểu về vô thường, tính vô thường, quán vô thường và người quán vô thường. Tại đó, "vô thường" chỉ cho năm uẩn. Tại sao? Vì chúng có sự sanh, sự diệt và sự biến đổi. "Tính vô thường" là sự sanh, diệt và biến đổi của chính các uẩn ấy, hoặc là trạng thái sau khi hiện hữu thì trở nên không hiện hữu, tức là sự tan rã theo từng sát-na do không duy trì được trạng thái cũ. "Quán vô thường" là sự quán xét đối với sắc pháp, v.v... là "vô thường" dựa trên tính vô thường ấy. "Người quán vô thường" là vị thành tựu sự quán xét ấy; do đó, vị ấy đang thở ra và thở vào với trạng thái như vậy cần được hiểu là đang "học tập rằng: tôi sẽ thở ra, tôi sẽ thở vào quán vô thường".

Trong đoạn "quán ly tham", có hai loại ly tham: ly tham do sự tận diệt và ly tham tuyệt đối. Tại đó, "ly tham do sự tận diệt" là sự tan rã từng sát-na của các hành; "ly tham tuyệt đối" là Niết-bàn; "quán ly tham" là Minh sát và Đạo lộ vận hành bằng cách thấy rõ cả hai loại ấy. Vị ấy thành tựu hai loại quán xét này khi đang thở ra và thở vào, cần được hiểu là đang "học tập rằng: tôi sẽ thở ra, tôi sẽ thở vào quán ly tham". Đối với từ "quán đoạn diệt" cũng theo phương thức tương tự.

Trong đoạn “quán từ bỏ”, cũng có hai loại từ bỏ: từ bỏ bằng cách xả bỏ và từ bỏ bằng cách lao mình vào. Chính sự quán xét là từ bỏ nên gọi là “quán từ bỏ”; đây là danh từ chỉ chung cho Minh sát và Đạo lộ. Bởi vì Minh sát thông qua việc từ bỏ từng phần mà xả bỏ các phiền não cùng với các hành cấu thành uẩn, và nhờ thấy lỗi lầm của pháp hữu vi nên lao mình vào Niết-bàn đối nghịch với hữu vi bằng khuynh hướng hướng về đó, nên được gọi là cả “từ bỏ bằng cách xả bỏ” và “từ bỏ bằng cách lao mình vào”. Đạo lộ thông qua việc đoạn trừ tuyệt căn mà xả bỏ các phiền não cùng với các hành cấu thành uẩn, và nhờ việc lấy Niết-bàn làm đối tượng mà lao mình vào đó, nên được gọi là cả “từ bỏ bằng cách xả bỏ” và “từ bỏ bằng cách lao mình vào”. Cả hai loại này, do sự quán xét liên tục theo sau các tuệ trước đó, nên được gọi là Quán. Vị ấy thành tựu hai loại quán từ bỏ này khi đang thở ra và thở vào, cần được hiểu là đang học tập rằng: “Tôi sẽ thở ra, tôi sẽ thở vào quán từ bỏ”. “Được tu tập như vậy” nghĩa là được tu tập theo mười sáu phương thức như thế. Các phần còn lại tương tự như phương thức đã nêu.

Kết thúc phần giảng về Định Niệm Hơi Thở.

#### *4.1.3.3. chú giải Phân tích từ ngữ*

* Trong đoạn văn bắt đầu bằng "Athakho bhagavā", đây là ý nghĩa tóm lược: Sau khi Đức Thế Tôn dùng bài thuyết giảng về định Niệm hơi thở để an ủi các Tỳ-kheo, Ngài đã triệu tập Tăng đoàn Tỳ-kheo liên quan đến duyên khởi và sự việc đã phát sinh dẫn đến việc ban hành học giới Bất cộng trụ thứ ba, đó là việc các Tỳ-kheo sát hại lẫn nhau. Sau khi thẩm vấn và khiển trách, vì rằng trong bối cảnh đó, việc tự mình sát hại chính mình hoặc nhờ Migalaṇḍika sát hại không cấu thành tội Bất cộng trụ, nên Ngài đã loại trừ trường hợp đó và chỉ lấy việc sát hại lẫn nhau vốn là căn cứ của tội Bất cộng trụ để ban hành học giới rằng: "Vị Tỳ-kheo nào cố ý tự tay tước đoạt mạng sống của con người...". Ở đây, vì có sự lẫn lộn với các bậc Thánh nhân nên Ngài không dùng từ "kẻ ngu si" (moghapurisā) mà gọi là "các Tỳ-kheo ấy".

Sau khi làm cho học giới trở nên kiên cố bằng cách đoạn tận gốc rễ qua việc ban hành tội Bất cộng trụ thứ ba như vậy, một sự việc khác lại phát sinh liên quan đến việc tán dương vẻ đẹp của cái chết nhằm mục đích

ban hành thêm tùy học giới. Để làm sáng tỏ sự phát sinh của việc đó, đoạn văn bắt đầu bằng "evañcidaṃ bhagavatā" đã được thuyết giảng.

* Trong đoạn đó, "tâm bị ràng buộc" (paṭibaddhacittā) nghĩa là tâm bị trói buộc bởi tham dục; ý nói là có sự khao khát và luyến ái. "Tán dương vẻ đẹp của cái chết" (maraṇavaṇṇaṃ saṃvaṇṇemā) nghĩa là chỉ ra sự nguy hại của sự sống và ca ngợi công đức của cái chết; ý nói là trình bày về lợi ích của nó. Trong các từ như "người đã làm điều lành" (katakalyāṇo), ý nghĩa của từ ngữ là như sau: Điều lành, tức thiện nghiệp thanh tịnh, đã được ông thực hiện, nên ông chính là bậc đã làm điều lành. Tương tự, thiện nghiệp không có lỗi lầm đã được ông thực hiện, nên gọi là bậc đã làm điều thiện (katakusalo). Sự sợ hãi, tức là trạng thái khiếp nhược nảy sinh đối với chúng sinh khi cái chết đến gần; việc thực hiện sự che chở, bảo vệ khỏi sự sợ hãi đó đã được ông làm, nên gọi là bậc đã tạo sự bảo vệ khỏi sợ hãi (katabhīruttāṇo). Ác nghiệp, tức hành vi thấp hèn, đã không được ông làm, nên gọi là bậc không làm điều ác (akatapāpo). Hành vi hung bạo, dữ tằn, phá giới đã không được ông làm, nên gọi là bậc không làm điều hung bạo (akataluddo). Tội lỗi, hành vi bạo ngược, sự tăng trưởng của các phiền não như tham dục đã không được ông làm, nên gọi là bậc không làm điều tội lỗi (akatakibbiso). Tại sao điều này được nói lên? Vì rằng mọi phương diện thiện lành đã được ông thực hiện, và điều ác đã không được ông làm; do đó chúng tôi nói với ông rằng: "Ông có ích gì với cuộc sống khốn khổ, đầy rẫy ác nghiệp, bị bệnh tật bủa vây và nhiều đau khổ này?". "Cái chết tốt hơn sự sống cho ông" nghĩa là sự chết của ông tốt đẹp hơn sự sống. Tại sao? Vì từ đây ông sẽ là người đã đến thời (kālaṅkato), tức là sau khi kết thúc thời gian, sau khi chết. Khi thân xác tan rã... (như trong kinh)... ông sẽ được tái sinh. Và khi đã tái sinh như vậy, tại thiên giới đó, ông sẽ hưởng thụ, chung đắc và cùng chung sống với năm dục trưởng dưỡng khả ý như sắc đẹp, tức là năm phần dục vật chất phát sinh ở cõi trời; ý nói là ông sẽ đi đây đi đó, dạo chơi và vui hưởng.

* "Những điều không thích đáng" (asappāyānī) là những điều không có lợi ích, không mang lại sự tăng trưởng, vốn dẫn đến sự chấm dứt mạng sống một cách nhanh chóng.

Giải thích về Phân tích từ ngữ (Padabhājanīya)

* "Cố ý" (sañcicca): Đây là sự trích dẫn từ "sañcicca" đã được nêu trong bản mẫu (mātikā) là "cố ý tước đoạt mạng sống con người". Ở đây, "sam" là một tiền tố, đi cùng với nó là từ chỉ sự nỗ lực, tạo thành "sañcicca"; ý nghĩa của nó là sau khi đã tác ý, sau khi đã tác ý một cách kỹ lưỡng. Hơn nữa, vì người nào cố ý tước đoạt mạng sống thì người đó có sự biết rõ và nhận thức rõ, và việc tước đoạt mạng sống đó là sự vi phạm sau khi đã suy xét và quyết định. Do đó, không chú trọng vào hình thức văn tự mà để hiển thị đúng ý nghĩa, sự phân tích từ ngữ đã được thuyết rằng: "biết rõ, nhận thức rõ, sau khi suy xét và quyết định thì vi phạm". Trong đó, "biết rõ" là biết rằng "đây là chúng sinh". "Nhận thức rõ" là nhận thức rằng "ta đang tước đoạt mạng sống"; ý nghĩa là biết cùng với trạng thái biết về chúng sinh đó. "Sau khi suy xét" (ceccā) là sau khi đã tác ý và hoạch định bằng sát nhân tâm. "Sau khi quyết định" (abhivitaritvā) là thông qua sự nỗ lực, chà đạp và phóng tâm không còn nghi ngại. "Vi phạm" (vītikkamo) là sự vi phạm diễn ra như thế; đây chính là ý nghĩa tột cùng của từ "cố ý".

Nay, để hiển thị trạng thái con người được nói đến trong cụm từ "tước đoạt mạng sống của con người" bắt đầu từ lúc khởi đầu, đoạn văn bắt đầu bằng "người là..." đã được thuyết giảng. Trong đó, để hiển thị chúng sinh ở trạng thái tế nhị nhất đối với loài thai sinh, cụm từ "những gì trong bụng mẹ" đã được dùng. "Tâm đầu tiên" (paṭhamaṃ cittaṃ) là tâm tái tục. "Đã phát sinh" (uppannaṃ) là đã sanh ra. "Thức đầu tiên xuất hiện" (paṭhamaṃ viññāṇaṃ pātubhūtaṃ) là một từ đồng nghĩa với chính tâm đó. Qua đoạn văn "tâm đầu tiên trong bụng mẹ", toàn bộ sự tái tục của năm uẩn cũng được hiển thị. Do đó, tâm đầu tiên đó, ba danh uẩn tương ưng với nó, và sắc kalala phát sinh cùng với nó, chính là hình hài con người đầu tiên nhất. Trong đó, "sắc kalala" (kalalarūpaṃ) gồm có ba mươi loại sắc pháp theo cách hiển thị của nhóm mười về thân, về căn vật chất và về tính nam hoặc tính nữ; đối với người vô tính thì là hai mươi loại sắc pháp thuộc nhóm mười về thân và căn vật chất. Ở đó, sắc kalala của nam hay nữ có kích thước bằng một giọt dầu được nhấc lên bởi một sợi lông từ len sinh ra lần đầu, vốn trong suốt và cực

kỳ thuần khiết. Điều này đã được nói trong Chú giải rằng:

"Như một giọt dầu mè, hay váng bơ trong suốt;

Hình sắc tương tự như vậy, được gọi là kalala."

Bắt đầu từ một thực thể nhỏ bé như vậy cho đến khi chết, đối với một chúng sinh có tuổi thọ bình thường là một trăm năm, thì hình hài đạt đến sự tăng trưởng dần dần trong khoảng thời gian đó được gọi là "con người".

"Tước đoạt mạng sống" (jīvitā voropeyyā) nghĩa là tách rời khỏi mạng sống bằng nỗ lực tương ứng, dù ở giai đoạn kalala bằng cách nung nóng, ép chặt hay cho dùng thuốc, hoặc ở các giai đoạn sau đó. Vì việc tước đoạt mạng sống về mặt thực chất chính là sự cắt đứt mạng quyền, nên trong phần phân tích từ ngữ đã nói rằng: "cắt đứt mạng quyền, đình chỉ, làm xáo trộn sự tương tục". Trong đó, người cắt đứt và đình chỉ sự nối kết của mạng quyền thì được gọi là "cắt đứt mạng quyền, đình chỉ mạng quyền". Ý nghĩa này được hiển thị qua cụm từ "làm xáo trộn sự tương tục". "Làm xáo trộn" nghĩa là làm cho tách rời.

Ở đây, mạng quyền có hai loại: sắc mạng quyền và danh mạng quyền. Trong đó, không có sự tác động nỗ lực đối với danh mạng quyền, không thể tước đoạt nó đơn độc. Nhưng đối với sắc mạng quyền thì có, có thể tước đoạt được. Tuy nhiên, khi tước đoạt sắc mạng quyền thì cũng tước đoạt luôn cả danh mạng quyền. Bởi vì danh mạng quyền sẽ diệt đi cùng với sắc mạng quyền đó do sự vận hành phụ thuộc vào nó. Vậy khi tước đoạt, vị ấy tước đoạt cái đã qua, cái chưa đến, hay cái hiện tại? Không phải cái đã qua, cũng không phải cái chưa đến, vì trong đó một cái đã diệt, một cái chưa sinh, cả hai đều không hiện hữu; do không hiện hữu nên không có sự tác động nỗ lực, vì không có sự tác động nên không thể tước đoạt dù chỉ một cái. Điều này cũng đã được thuyết rằng:

"Trong sát-na tâm quá khứ, chúng sinh đã sống, không đang sống, sẽ không sống. Trong sát-na tâm vị lai, chúng sinh sẽ sống, đã không sống, không đang sống. Trong sát-na tâm hiện tại, chúng sinh đang sống, đã không sống, sẽ không sống."

Do đó, ở đâu có sự sống thì ở đó sự tác động nỗ lực mới có hiệu lực, tức là tước đoạt cái hiện tại.

Cái gọi là hiện tại có ba loại: hiện tại trong sát-na, hiện tại trong tương tục và hiện tại trong thời kỳ. Trong đó, "hiện tại trong sát-na" là trạng thái đầy đủ của các giai đoạn sanh, trụ và diệt; loại hiện tại này không thể bị tước đoạt. Vì sao? Vì bản thân nó tự hoại diệt. "Hiện tại trong tương tục" là sự vận hành và hoại diệt theo dòng tương tục đồng nhất của khoảng bảy hoặc tám lộ trình tâm tốc lực, hoặc tương đương khoảng thời gian từ khi một người đi từ ngoài nắng vào trong phòng tối cho đến khi bóng tối tan đi, hay từ khi từ nơi lạnh bước vào phòng cho đến khi nhiệt độ cơ thể chưa ổn định do sự xuất hiện của nhiệt độ khác biệt; trong khoảng ấy được gọi là "hiện tại trong tương tục". Còn từ khi tái sanh cho đến khi tử biệt, đó gọi là "hiện tại trong thời kỳ". Cả hai loại hiện tại sau đều có thể bị tước đoạt. Như thế nào? Khi sự hãm hại được thực hiện, nhóm mạng quyền cửu pháp vốn đang vận hành theo dòng tương tục bị suy yếu và mất đà, trở thành duyên cho sự diệt tận. Từ đó, hiện tại trong tương tục hoặc hiện tại trong thời kỳ sẽ bị đoạn diệt nửa chừng khi chưa đi hết thời gian đã định. Như vậy, cả hai đều có thể bị tước đoạt; do đó cần hiểu rằng, liên quan đến ý nghĩa này, lời dạy "phá hủy sự tương tục" đã được thuyết lên.

Để làm sáng tỏ ý nghĩa này, cần phải hiểu về chúng sanh, sự sát sanh, kẻ sát sanh và các phương cách sát sanh. Ở đây, "chúng sanh" theo chế định tục đế là một sinh hữu, nhưng theo thắng nghĩa đế là mạng quyền. Việc tiêu diệt mạng quyền được gọi là "giết hại chúng sanh" như đã nêu. "Sát sanh" là tác ý sát hại, cái khởi đầu cho nỗ lực cắt đứt mạng quyền; chính tác ý sát nhân đó được gọi là "sát sanh". "Kẻ sát sanh" cần được hiểu là cá nhân có đầy đủ tác ý đã nêu. "Phương cách sát sanh" gồm có sáu loại: tự tay hành sát, ra lệnh hành sát, dùng vũ khí tầm xa, dùng phương kế cố định, dùng minh chú và dùng thần lực.

Trong đó, "tự tay hành sát" là việc tự mình giết hại bằng thân hoặc bằng vật cầm nơi thân để đánh đập. "Ra lệnh hành sát" là ra lệnh cho kẻ khác rằng "hãy đâm hoặc đánh như thế này để giết chết". "Dùng vũ khí tầm xa" là việc muốn giết kẻ đứng xa nên dùng thân hoặc vật cầm nơi thân

để phóng lao, bắn tên, ném đá hoặc dùng máy bắn. "Dùng phương kế cố định" là việc muốn giết hại bằng các công cụ không di động như đào hầm sập, đặt bẫy, hay sắp đặt thuốc độc. Cả bốn loại này sẽ được làm sáng tỏ chi tiết hơn trong phần chú giải về Chánh tạng ở phía sau.

Còn phương cách dùng minh chú và dùng thần lực không xuất hiện trong Chánh tạng. Chúng cần được hiểu như sau: Nói tóm lại, việc tụng đọc minh chú nhằm mục đích giết hại là phương cách "dùng minh chú". Trong các bộ Chú giải có nêu: "Thế nào là phương cách dùng minh chú? Các thuật sĩ thực hiện thuật trù ếm; khi một thành phố bị bao vây hoặc khi chiến tranh xảy ra, họ tạo ra tai ương, hoạn nạn, bệnh tật, sốt rét, dịch hạch, bệnh tả hay bệnh tiêu chảy lên quân thù và kẻ nghịch. Các thuật sĩ thực hiện thuật trù ếm như vậy. Những người trì chú tụng niệm minh chú khi thành phố bị bao vây... cho đến... gây ra bệnh tiêu chảy". Sau khi chỉ ra phương cách dùng minh chú như vậy, nhiều câu chuyện về những người bị giết bởi thuật sĩ và người trì chú đã được kể lại, nhưng ở đây không cần liệt kê hết; đặc điểm cốt lõi là việc tụng niệm minh chú để giết người chính là phương cách dùng minh chú.

Việc sử dụng thần thông do quả của nghiệp để sát hại là phương cách "dùng thần lực". Thần thông do quả của nghiệp có nhiều loại như thần lực của loài rồng, thần lực của loài kim xuy điểu, thần lực của loài dạ-xoa, thần lực của chư thiên, thần lực của các vị vua. Trong đó, "thần lực của loài rồng" cần được hiểu qua việc các loài rồng có nọc độc khi nhìn thấy, khi cắn hoặc khi chạm vào mà gây ra sự hủy hoại cho kẻ khác. "Thần lực của loài kim xuy điểu" được hiểu qua việc chúng quắp những con rồng dài hai hoặc ba trăm sải tay lên khỏi đại dương. "Thần lực của loài dạ-xoa" được thấy khi chúng không xuất hiện, không đánh đập nhưng các chúng sanh bị chúng ám hại đều chết ngay tại chỗ. "Thần lực của chư thiên" được hiểu qua việc vua Vessavaṇa trước khi đắc quả Dự lưu đã dùng nhãn khí nhìn khiến loài Kumbhaṇḍa phải chết, hoặc qua uy lực thần thông riêng biệt của các vị thiên tử khác. "Thần lực của các vị vua" được thấy qua việc Chuyển luân thánh vương cùng tùy tùng đi trên không trung, hoặc vua Asoka ban hành mệnh lệnh hiệu lực trong phạm vi một do-tuần phía trên và phía dưới mặt đất, hay việc vị vua sư tử đảo

Sīhaḷa nghiến răng làm chết gia chủ Cūḷasumana.

Tuy nhiên, một số người dựa vào các đoạn kinh như: "Lại nữa, này các Tỳ-kheo, có Sa-môn hay Bà-la-môn có thần thông, tâm đạt tự tại, quán sát bào thai trong bụng mẹ với ác ý rằng 'mong sao bào thai này không được ra đời an toàn'. Này các Tỳ-kheo, như vậy là sự hủy hoại dòng giống", để khẳng định rằng có sự tạo nghiệp hại người bằng thần thông do tu tập; họ cũng cho rằng khi hại người, thần thông sẽ bị tiêu hoại giống như bình nước bị vỡ khi ném vào ngôi nhà đang cháy; nhưng đó chỉ là ý kiến riêng của họ. Vì sao? Vì điều đó không phù hợp với các bộ ba về Thọ, Tầm và Tiểu. Như thế nào? Cái gọi là thần thông do tu tập này, theo bộ ba Thiện, có thể là thiện hoặc vô ký, trong khi sát sanh là bất thiện. Theo bộ ba Thọ, thần thông tương ưng với thọ phi khổ phi lạc, còn sát sanh tương ưng với thọ khổ. Theo bộ ba Tầm, thần thông là không tầm không tứ, còn sát sanh là có tầm có tứ. Theo bộ ba Tiểu, thần thông là đại hành (cao thượng), còn sát sanh là hạ liệt.

Trong câu "Tìm kiếm người mang khí giới cho mình", từ "người mang" (hāraka) nghĩa là kẻ mang đi; mang đi cái gì? Mang đi mạng sống. Hoặc "hāraka" nghĩa là cái cần được mang đến, cần được đặt xuống. "Khí giới" (sattha) cộng với "người mang" tạo thành "người mang khí giới". "Cho mình" (assa) nghĩa là cho thân người này. "Tìm kiếm" nghĩa là làm sao để có được, tức là đặt khí giới vào tay. Điều này chỉ rõ phương cách dùng phương kế cố định. Nếu không, chỉ riêng việc tìm kiếm đã phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ), điều đó là không hợp lý. Trong Chánh tạng, để chỉ rõ các loại vũ khí thuộc phương cách cố định mà không cần liệt kê hết mọi từ ngữ, phần phân tích từ ngữ đã nêu: "Hoặc cây kiếm... cho đến... hoặc sợi dây".

Trong đó, ngoài những vũ khí đã nêu, cần hiểu "khí giới" bao gồm bất cứ vật gì có khả năng sát thương. Gậy gộc, đá, thuốc độc và dây thừng cũng được xếp vào loại khí giới vì chúng có khả năng tiêu diệt mạng sống. Trong cụm từ "tán dương cái chết", vì các lý do như chỉ ra sự nguy hại của sự sống theo cách "ngươi có ích gì với mạng sống tồi tệ này, khi không được ăn những món ngon vật lạ", hoặc tán dương cái chết theo cách "này thiện nam, ngươi đã làm việc lành... tội lỗi không có nơi

ngươi, cái chết tốt hơn sự sống đối với ngươi, sau khi thân hoại mạng chung, ngươi sẽ được vây quanh bởi các thiên nữ, hưởng lạc thú ở vườn Nandanavana", nên phần phân tích từ ngữ được chia làm hai: "chỉ ra sự nguy hại của sự sống" và "nói lên vẻ đẹp của cái chết".

"Khuyên bảo sự chết" là khuyên thực hiện các phương cách để dẫn đến cái chết. Trong các lời dạy như "hãy mang khí giới đến", những gì không được nêu cụ thể như "hãy nhảy xuống hố, xuống vực hay từ trên cao xuống" đều cần được hiểu là đã bao hàm trong ý nghĩa của các phương cách đã nêu ở sau. Không thể nào liệt kê hết tất cả mọi hình thức cụ thể.

"Ý định như vậy" (iticittano) nghĩa là có tâm như vậy, ý như vậy; tức là có tâm và ý hướng về cái chết như đã nói trong câu "cái chết tốt hơn sự sống đối với ngươi". Ở đây, từ "ý" (mano) được dùng để làm rõ nghĩa của từ "tâm" (citta), thực tế cả hai là một, do đó để chỉ sự không khác biệt về ý nghĩa, văn bản nêu: "Cái gì là tâm, cái đó là ý; cái gì là ý, cái đó là tâm". Tuy nhiên, ngay cả khi lược bỏ từ "như vậy" (iti), ý nghĩa vẫn chưa hoàn toàn sáng tỏ. "Tâm suy xét" (cittasaṅkappo) là từ mà từ "như vậy" (iti) cần được hiểu ngầm theo thẩm quyền của văn cảnh. Dù không nói trực tiếp "tâm suy xét như vậy", nhưng do thẩm quyền văn cảnh nên nó vẫn được hiểu là có hiện diện. Để làm rõ nghĩa đó, bản văn dạy: "có tưởng về cái chết". Ở đây, "suy xét" (saṅkappo) không phải là tên gọi của tầm (vitakka), mà là danh từ chỉ sự sắp đặt, dàn xếp. Sự sắp đặt đó trong ngữ cảnh này bao hàm cả tưởng, tác ý và khuynh hướng tâm linh. Do đó, cần hiểu "tâm suy xét" là người có các loại suy xét khác nhau trong tâm. Vì vậy, phần phân tích từ ngữ cũng được giải thích theo phương diện tưởng, tác ý và khuynh hướng. Ở đây, "khuynh hướng" cần được hiểu chính là tầm.

"Bằng nhiều cách khác nhau" là bằng các phương kế lớn nhỏ khác nhau. Trong việc tán dương cái chết, hành động chỉ ra sự nguy hại của sự sống là phương cách thấp, hành động ca ngợi vẻ đẹp của cái chết là phương cách cao. Trong việc khuyên bảo sự chết, việc khuyên chết bằng cách đấm đá vào các khớp xương là phương cách cao, việc khuyên chết bằng cách bỏ thuốc độc vào móng tay khi cùng ăn là phương cách thấp.

Trong cụm từ “hố, vực sâu hay vách đá”, “hố” là một cái hố sâu có thành dốc đứng xung quanh. “Vực sâu” là các hang lớn tự nhiên hình thành do đất nứt nẻ, nơi voi cũng có thể rơi xuống hoặc kẻ trộm có thể ẩn nấp. “Vách đá” là nơi bị đứt đoạn ở giữa các ngọn núi hoặc giữa các vùng đất bằng. “Liên quan đến những người trước” là liên quan đến hạng người đã phạm tội Pārājika do hành dâm hoặc trộm cắp. Những phần còn lại đã được giải thích theo phương thức trước đó và vì ý nghĩa đã rõ ràng nên không cần bàn thêm.

* Sau khi phân tích các điều học đã được nêu ra theo thứ tự từng từ như trên, vì ở phần phân tích từ ngữ trước đây, tội Pārājika (Bất cộng trụ) về việc sát hại nhân loại chỉ được trình bày một cách tóm tắt, chưa được diễn giải chi tiết bằng cách thiết lập các trường hợp phạm tội cụ thể vào trong hệ thống pháp định. Khi ý nghĩa chỉ được trình bày tóm tắt, các Tỳ-kheo không thể nắm bắt phương pháp một cách trọn vẹn trên mọi phương diện, và trong tương lai, những hạng người ác đức cũng có cơ hội để lẩn tránh; do đó, để các Tỳ-kheo có thể nắm vững phương pháp một cách toàn diện và để ngăn chặn cơ hội của những hạng người ác đức trong tương lai, một lần nữa, sau khi thiết lập bản tóm tắt (Mātika) theo phương thức bắt đầu bằng cụm từ "tự mình quyết định" (sāmaṃ adhiṭṭhāyā), văn bản trình bày chi tiết về tội Pārājika sát hại nhân loại bằng cách bắt đầu với cụm từ "tự mình tức là tự thân sát hại" (sāmanti sayaṃ hanatī).

Trong phần này, đây là lời quyết định cùng với sự giải thích các từ ngữ chưa rõ ràng: "Bằng thân" (kāyenāti) nghĩa là bằng bàn tay, bàn chân, nắm đấm, đầu gối, hoặc bằng bất kỳ bộ phận hay chi tiết nào của cơ thể. "Bằng vật gắn liền với thân" (kāyapaṭibaddhenāti) nghĩa là bằng các loại binh khí như thanh kiếm và các thứ tương tự mà không rời khỏi thân khi đánh. "Bằng vật phóng thích" (nissaggiyenāti) nghĩa là bằng các vật như mũi tên, cây lao và các thứ tương tự đã được phóng thích rời khỏi thân và vật gắn liền với thân. Đến đây, hai phương cách nỗ lực (payoga) là tự tay (sāhatthika) và phóng thích (nissaggiyo) đã được trình bày.

Trong đó, mỗi phương cách lại được chia làm hai loại dựa trên sự khác biệt giữa có chỉ định đối tượng (uddissa) và không chỉ định đối tượng

(anuddissa). Trong trường hợp có chỉ định, người ấy đánh hướng vào đối tượng nào, thì nghiệp sát chỉ ràng buộc khi đối tượng đó tử vong. Trong trường hợp không chỉ định với ý nghĩ "bất luận kẻ nào chết cũng được", thì nghiệp sát ràng buộc với cái chết của bất kỳ ai do duyên từ nhát đánh đó. Trong cả hai trường hợp, dù đối tượng chết ngay khi vừa bị đánh hay chết sau đó vì chính vết thương ấy, nghiệp sát đều ràng buộc ngay từ lúc giáng đòn. Nếu đã giáng đòn với ý định giết hại nhưng đối tượng chưa chết, sau đó lại giáng thêm đòn khác với tâm ý khác, mà đối tượng chết vì nhát đánh đầu tiên, thì khi ấy nghiệp sát mới ràng buộc. Nếu đối tượng chết vì nhát đánh thứ hai, thì không cấu thành tội sát sinh (vì tâm ý giết hại ở nhát thứ nhất không tương ứng với nhát thứ hai gây tử vong). Nếu chết vì cả hai nhát đánh, nghiệp sát ràng buộc từ nhát đánh đầu tiên. Nếu cả hai nhát đánh đều không gây tử vong thì không có tội sát sinh. Phương pháp này cũng áp dụng trong trường hợp nhiều người cùng đánh một người. Trong trường hợp đó, người nào giáng nhát đòn khiến đối tượng tử vong, người đó mới bị ràng buộc bởi nghiệp sát.

Để làm rõ về nghiệp và tội trạng ở đây, cần phải hiểu về bốn trường hợp liên quan đến con cừu. Có người quan sát một con cừu đang nằm ở một nơi và dự tính: "Ta sẽ đến giết nó vào ban đêm". Nhưng tại nơi con cừu nằm đó, cha hoặc mẹ hoặc một vị A-la-hán của người ấy lại đang đắp y màu đỏ nhạt (paṇḍukāsāva) và nằm nghỉ. Người ấy đến vào ban đêm, với ý nghĩ "Ta giết con cừu", đã giết chết cha, mẹ hoặc vị A-la-hán. Vì có sự hiện hữu của ý muốn giết hại với tâm niệm "Ta giết vật này", nên người ấy là kẻ sát nhân, đồng thời phạm vào nghiệp vô gián (ānantariyakamma) và phạm tội Pārājika. Nếu một người khách lạ nào đó đang nằm ở đó, người ấy giết với ý nghĩ "Ta giết con cừu", thì người ấy là kẻ sát nhân và phạm tội Pārājika nhưng không phạm nghiệp vô gián. Nếu một Dạ-xoa (Yakkha) hay Ngạ quỷ (Peta) đang nằm đó, người ấy giết với ý nghĩ "Ta giết con cừu", người ấy là kẻ sát nhân nhưng không phạm nghiệp vô gián, cũng không phạm tội Pārājika, mà chỉ phạm tội Thullaccaya (Trọng tội). Nếu không có ai khác nằm đó mà chỉ có chính con cừu, người ấy giết nó, thì người ấy là kẻ sát nhân và phạm tội Pācittiya (Ba-dật-đề). Nếu người ấy có ý định "Ta sẽ giết một trong số

cha, mẹ hoặc vị A-la-hán" và giết đúng một trong số họ, thì người ấy là kẻ sát nhân, phạm nghiệp vô gián và phạm tội Pārājika. Nếu người ấy có ý định "Ta sẽ giết một trong số họ" nhưng lại giết một người khách lạ, hoặc giết Dạ-xoa, Ngạ quỷ, hay con cừu, thì tội trạng cần được hiểu theo phương thức đã nêu trên. Tuy nhiên, trong trường hợp này, ý muốn (cetanā) được xem là tàn bạo hơn.

Cần phải hiểu thêm về các vật thể khác như đống rơm ở đây. Người nào nghĩ rằng "Ta sẽ đâm thanh kiếm hoặc cây lao đẫm máu vào đây" rồi đâm vào đống rơm, nhưng vô tình giết chết cha, mẹ, vị A-la-hán, người khách lạ, Dạ-xoa, Ngạ quỷ hay loài bàng sanh đang nằm trong đó; về phương diện ngôn từ thông tục thì gọi là "kẻ sát nhân", nhưng vì không có ý muốn giết hại nên không bị ràng buộc bởi nghiệp sát và không phạm tội. Tuy nhiên, người nào khi đang đâm như vậy mà nhận thấy có sự xúc chạm với cơ thể, liền nghĩ rằng "Chắc chắn có chúng sinh ở bên trong, hãy để nó chết" rồi đâm tiếp và giết chết, thì tùy theo đối tượng đó là gì mà nghiệp ràng buộc và tội trạng tương ứng cần phải được xác định. Phương pháp này cũng áp dụng cho người đâm vật nhọn để cất giấu hoặc ném vật vào bụi rậm và những nơi tương tự.

Người nào định bụng "Ta sẽ giết tên cướp" nhưng lại giết chết cha mình đang đi trong lốt tên cướp, người ấy vẫn phạm nghiệp vô gián và phạm tội Pārājika. Người nào thấy một chiến binh khác và cha mình đang làm việc trong đội quân của đối phương, liền bắn một mũi tên vào người chiến binh đó với ý nghĩ: "Sau khi xuyên qua kẻ này, mũi tên sẽ đâm trúng cha ta", nếu sự việc diễn ra đúng như ý định, người ấy phạm tội giết cha. Nếu người ấy bắn với ý nghĩ: "Khi người chiến binh này bị trúng tên, cha ta sẽ tháo chạy", nhưng mũi tên đi không đúng ý định và giết chết người cha, thì về phương diện ngôn từ gọi là "kẻ giết cha", nhưng không phạm nghiệp vô gián.

"Ra lệnh" (adhiṭṭhahitvāti) nghĩa là đứng ở gần đó. "Sai bảo" (āṇāpetīti) nghĩa là sai bảo có chỉ định hoặc không chỉ định đối tượng. Trong đó, khi đội quân đối phương đang hiện diện, nếu sai bảo không chỉ định rằng: "Hãy bắn như thế này, hãy đánh như thế này, hãy giết như thế này", thì kẻ được sai bảo giết bao nhiêu người, cả hai đều phạm bấy nhiêu tội sát

sinh. Nếu trong số đó có cha mẹ của người ra lệnh, người ra lệnh cũng phạm nghiệp vô gián. Nếu có cha mẹ của người nhận lệnh, chỉ người nhận lệnh phạm nghiệp vô gián. Nếu đối tượng là vị A-la-hán, cả hai đều phạm nghiệp vô gián. Nhưng nếu sai bảo có chỉ định rằng: "Hãy bắn, hãy đánh, hãy giết kẻ cao, kẻ thấp, kẻ mặc áo đỏ, kẻ mặc áo xanh, kẻ đang ngồi trên mình voi, kẻ đang ngồi ở giữa này", nếu kẻ nhận lệnh giết đúng người đó, cả hai đều phạm tội sát sinh; và nếu là đối tượng của nghiệp vô gián thì phạm nghiệp vô gián. Nếu kẻ nhận lệnh giết người khác, người ra lệnh không phạm tội sát sinh. Qua đây, phương cách nỗ lực bằng sai bảo (āṇāttiko payogo) đã được trình bày. Về vấn đề này:

Bậc trí giả nên cân nhắc năm điểm để xác định ý nghĩa: Đối tượng, thời gian, địa điểm, vũ khí và oai nghi.

Một phương pháp khác:

Đối tượng, thời gian, địa điểm, vũ khí, oai nghi và sự đặc thù của hành động; đây là sáu yếu tố quy định việc sai bảo.

Trong đó, "đối tượng" (vatthu) là chúng sinh cần bị giết. "Thời gian" (kālo) là các buổi như sáng, chiều, và các thời kỳ như trẻ tuổi, già nua. "Địa điểm" (okāso) là làng mạc, rừng rậm, cửa nhà, trong nhà, đường phố, hay ngã tư đường và các nơi tương tự. "Vũ khí" (āvudhaṃ) là kiếm, tên, lao và các thứ tương tự. "Oai nghi" (iriyāpatho) là trạng thái đang đi, đang ngồi và các trạng thái tương tự của đối tượng cần bị giết. "Sự đặc thù của hành động" (kiriyāviseso) là việc đâm, chặt, chẻ, hay đập vỡ đầu và các hành động tương tự.

Nếu có sự sai biệt về đối tượng, như người được sai bảo giết một người khác với người mà người ra lệnh đã chỉ định; hoặc người ra lệnh bảo "hãy đánh từ phía trước mà giết", nhưng người kia lại đánh từ phía sau, phía bên cạnh hoặc đánh vào một vị trí khác mà giết; khi đó người ra lệnh không bị ràng buộc bởi nghiệp, chỉ người nhận lệnh mới bị ràng buộc. Ngược lại, nếu không có sự sai biệt về đối tượng và giết đúng theo sự sai bảo, thì cả hai đều bị ràng buộc bởi nghiệp: người ra lệnh bị ràng buộc tại thời điểm ra lệnh, và người nhận lệnh bị ràng buộc tại thời

điểm giết. Hơn nữa, do sự khác biệt của đối tượng mà có sự khác biệt về nghiệp và sự khác biệt về tội trạng ở đây. Trước hết, sự tương hợp (saṅketa) và không tương hợp (visaṅketa) về đối tượng cần được hiểu như vậy.

Về thời gian, người nào ra lệnh "hãy giết vào buổi sáng" mà không giới định ngày hôm nay hay ngày mai, và người nhận lệnh giết vào bất kỳ buổi sáng nào, thì không có sự sai biệt. Nhưng người nào ra lệnh "buổi sáng hôm nay", mà người kia lại giết vào buổi trưa, buổi chiều hoặc buổi sáng ngày mai, thì đó là sự sai biệt, người ra lệnh không bị ràng buộc bởi nghiệp. Ngay cả khi người kia đang nỗ lực giết vào buổi sáng nhưng đến buổi trưa mới giết được, thì cũng tương tự như vậy. Theo phương thức này, sự tương hợp và không tương hợp trong tất cả các phân loại về thời gian cần được hiểu rõ.

Về địa điểm, người nào ra lệnh "hãy giết kẻ đó đang ở trong làng" mà không giới định cụ thể, và người kia giết ở bất kỳ đâu, thì không có sự sai biệt. Nhưng người nào ra lệnh giới định rằng "chỉ ở trong làng thôi" mà người kia lại giết ở trong rừng, hoặc ra lệnh "ở trong rừng" mà lại giết ở trong làng; hoặc ra lệnh "tại cửa nhà" mà lại giết ở giữa nhà, thì đó là sự sai biệt. Theo phương thức này, sự tương hợp và không tương hợp trong tất cả các phân loại về địa điểm cần được hiểu rõ.

Về vũ khí, người nào ra lệnh "hãy giết bằng vũ khí" mà không giới định là "bằng kiếm hay bằng tên", và người kia giết bằng bất kỳ loại vũ khí nào, thì không có sự sai biệt. Nhưng người nào ra lệnh "bằng kiếm" mà người kia giết bằng tên, hoặc ra lệnh "bằng chính thanh kiếm này" mà người kia giết bằng thanh kiếm khác; hoặc đối với chính thanh kiếm này mà ra lệnh "hãy giết bằng lưỡi này" nhưng người kia lại giết bằng lưỡi khác, bằng mặt phẳng, bằng mũi hoặc bằng chuôi kiếm, thì đó là sự sai biệt. Theo phương thức này, sự tương hợp và không tương hợp trong tất cả các phân loại về vũ khí cần được hiểu rõ.

Về oai nghi, người nào bảo "hãy giết kẻ đó khi đang đi", nếu người nhận lệnh giết khi đối tượng đang đi, thì không có sự sai biệt. Nhưng nếu ra lệnh "chỉ giết khi đang đi thôi" mà người kia lại giết khi đối tượng đang

ngồi; hoặc ra lệnh "chỉ giết khi đang ngồi thôi" mà người kia lại giết khi đối tượng đang đi, thì đó là sự sai biệt. Theo phương thức này, sự tương hợp và không tương hợp trong tất cả các phân loại về oai nghi cần được hiểu rõ.

Về sự đặc thù của hành động, người nào ra lệnh "hãy đâm mà giết" và người kia đâm mà giết, thì không có sự sai biệt. Nhưng nếu ra lệnh "hãy đâm mà giết" mà người kia lại chặt mà giết, thì đó là sự sai biệt. Theo phương thức này, sự tương hợp và không tương hợp trong tất cả các phân loại về sự đặc thù của hành động cần được hiểu rõ.

Người nào ra lệnh dựa trên đặc điểm hình dáng mà không giới định cụ thể như "hãy giết kẻ cao, kẻ thấp, kẻ đen, kẻ trắng, kẻ gầy, kẻ béo", và người nhận lệnh giết bất kỳ ai có đặc điểm như vậy, thì không có sự sai biệt, cả hai đều phạm tội Pārājika. Tuy nhiên, nếu người ra lệnh có ý ám chỉ chính mình, mà người nhận lệnh lại nghĩ rằng "chính người này là kẻ có đặc điểm như vậy" rồi giết chết chính người ra lệnh, thì người ra lệnh phạm tội Dukkaṭa (Tác ác), còn kẻ giết phạm tội Pārājika. Nếu người ra lệnh ám chỉ chính mình, nhưng người kia lại giết một người khác có đặc điểm tương tự, thì người ra lệnh được giải thoát khỏi tội sát sinh, chỉ kẻ giết mới phạm tội Pārājika. Tại sao? Vì địa điểm không được giới định. Nhưng nếu người ra lệnh dù ám chỉ chính mình mà có giới định địa điểm như: "Hãy giết kẻ có hình dáng như vậy đang ngồi tại chỗ nghỉ đêm, chỗ nghỉ ngày, tòa của bậc Trưởng lão, tòa của bậc Tân tỳ-kheo hay tòa của bậc Trung tọa", và tại đó có một người khác đang ngồi, nếu người nhận lệnh giết người đó, thì cả kẻ giết lẫn người ra lệnh đều không được giải thoát khỏi tội. Tại sao? Vì địa điểm đã được giới định. Còn nếu giết ở ngoài địa điểm đã giới định, người ra lệnh được giải thoát; phương pháp này đã được trình bày rất khẳng quyết trong Đại Chú Giải (Mahā-aṭṭhakathā). Do đó, không nên có sự thờ ơ đối với vấn đề này.

Giờ đây, để hiển thị sự giải thích cho câu chủ đề "người gởi sứ giả" (ye dūtena), bốn phần đã được trình bày bắt đầu bằng cụm từ "Tỳ-kheo bảo Tỳ-kheo". Trong các phần đó, cụm từ "người ấy tưởng lầm là kẻ đó" có nghĩa là: vị được sai bảo tưởng lầm rằng người mà vị ra lệnh đã chỉ danh là "người tên như thế này" chính là kẻ đó, và sát hại đúng người ấy, thì

cả hai đều phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ). "Tưởng lầm là kẻ đó nhưng lại sát hại người khác" có nghĩa là: vị được sai bảo được dặn rằng "hãy sát hại người này", nhưng lại tưởng lầm một người khác là kẻ đó và sát hại người khác ấy, thì vị ra lệnh (gốc) không phạm tội. "Tưởng lầm là người khác nhưng lại sát hại kẻ đó" có nghĩa là: vị được sai bảo nhìn thấy một người bạn đồng hành lực lưỡng đang đứng gần người mà vị ra lệnh đã chỉ định, rồi nghĩ rằng "người này gầm thét là nhờ vào sức mạnh của kẻ kia, ta hãy sát hại kẻ kia trước", nhưng khi đang ra tay thì chính người kia xoay mình lại và vị ấy tưởng lầm người đang đứng tại vị trí đó là "người bạn đồng hành" nên sát hại, thì cả hai đều phạm tội Pārājika. "Tưởng lầm là người khác và sát hại người khác" có nghĩa là: theo cách thức như trước, vị ấy nghĩ rằng "ta hãy sát hại người bạn đồng hành của nó trước" và sát hại đúng người bạn đồng hành đó, thì chỉ riêng vị đó (người trực tiếp giết) phạm tội Pārājika.

Trong phần giải thích về mắt xích truyền lệnh của sứ giả, bắt đầu bằng cụm từ "hãy nói với người tên như thế này", cần phải hiểu rằng có một vị Bổn sư và ba người đệ tử tên là Buddharakkhita, Dhammarakkhita và Saṅgharakkhita. Tại đó, "Tỳ-kheo bảo Tỳ-kheo" nghĩa là vị Bổn sư muốn sát hại một người nào đó, sau khi trình bày sự việc ấy, vị ấy ra lệnh cho Buddharakkhita. "Hãy nói với người tên như thế này" nghĩa là: "Này Buddharakkhita, con hãy đi và nói việc này cho Dhammarakkhita". "Người tên như thế này hãy nói cho người tên như thế này" nghĩa là: mong rằng Dhammarakkhita cũng sẽ nói lại cho Saṅgharakkhita. "Người tên như thế này hãy sát hại người tên như thế này" nghĩa là: theo cách thức ấy, Saṅgharakkhita được Dhammarakkhita ra lệnh (theo lệnh của con) hãy sát hại người tên như thế kia; vì rằng trong số chúng ta, người ấy là bậc dũng mãnh, có khả năng thực hiện công việc này. "Phạm tội Dukkaṭa (Tác ác)" nghĩa là: đối với vị Bổn sư đang ra lệnh như thế, trước tiên phạm tội Dukkaṭa. "Người ấy báo cho người khác" nghĩa là: Buddharakkhita báo cho Dhammarakkhita, và Dhammarakkhita báo cho Saṅgharakkhita rằng: "Bổn sư của chúng ta nói thế này: 'Nghe nói hãy sát hại người tên như thế kia'. Nghe nói trong số chúng ta, con là bậc anh hùng"; như vậy, những vị này cũng phạm tội Dukkaṭa. "Kẻ sát nhân chấp nhận" nghĩa là: Saṅgharakkhita đồng ý rằng "Lành thay, con sẽ sát

hại". "Vị ra lệnh gốc phạm tội Thullaccaya (Trọng tội)" nghĩa là: ngay khi Saṅgharakkhita chấp nhận, vị Bổn sư phạm tội Thullaccaya. Bởi vì vị ấy đã thúc đẩy người khác vào việc ác. "Người ấy sát hại kẻ đó" nghĩa là: nếu Saṅgharakkhita sát hại người đó, thì cả bốn người đều phạm tội Pārājika. Không chỉ riêng bốn người, mà bằng phương cách này, nếu không làm sai lệch ám hiệu mà truyền lệnh tiếp nối cho cả trăm hay cả ngàn vị Sa-môn, thì tất cả đều phạm tội Pārājika.

Trong phần giải thích về vị sứ giả làm sai lệch lệnh truyền, "người ấy bảo người khác" nghĩa là: Buddharakkhita, người được vị Bổn sư ra lệnh, hoặc là không gặp được Dhammarakkhita hoặc không muốn nói với vị ấy, đã đi thẳng đến gặp Saṅgharakkhita và ra lệnh làm sai lệch ám hiệu rằng: "Bổn sư của chúng ta đã nói thế này: 'Nghe nói hãy sát hại người tên như thế kia'". Chính vì việc làm sai lệch ám hiệu này mà vị ấy được gọi là "sứ giả sai lệch". "Phạm tội Dukkaṭa" nghĩa là: do việc ra lệnh, trước tiên Buddharakkhita phạm tội Dukkaṭa. "Chấp nhận thì phạm tội Dukkaṭa" nghĩa là: cần phải hiểu rằng khi Saṅgharakkhita đồng ý thì vị ra lệnh gốc phạm tội Dukkaṭa. Nếu đã có sự chấp nhận mà không có tội thì không đúng, vì ngay cả trong việc làm mai mối, chấp nhận và vui mừng trước cái chết cũng có tội, thì tại sao trong việc chấp nhận giết người lại không có tội; do đó, chính người chấp nhận phạm tội Dukkaṭa ấy. Vì vậy ở đây không nói là "đối với vị ra lệnh gốc". Ngay cả trong cách thức trước, điều này cũng cần phải được hiểu đối với người chấp nhận; nhưng vì thiếu cơ hội nên đã không được nói ra. Do đó, hễ ai chấp nhận thì do duyên đó mà phạm tội Dukkaṭa; đây là sự chấp thuận của chúng tôi về điểm này. Điều này cũng tương tự như trong trường hợp trộm cắp.

Tuy nhiên, nếu người ấy sát hại kẻ đó, thì cả hai là vị ra lệnh (Buddharakkhita) và kẻ sát nhân (Saṅgharakkhita) đều phạm tội Pārājika. Còn đối với vị ra lệnh gốc là vị Bổn sư, vì lệnh đã bị làm sai lệch nên không phạm tội Pārājika. Đối với Dhammarakkhita, vì hoàn toàn không biết gì nên tuyệt đối không phạm tội. Còn Buddharakkhita, vì đã làm cho hai người kia được an ổn (không phạm tội nặng) mà tự mình bị hư hỏng.

Trong phần giải thích về sứ giả đi rồi quay trở lại: "người ấy đi rồi lại quay về" nghĩa là: vị ấy đi đến gần người cần bị sát hại, nhưng do sự bảo vệ được sắp xếp cẩn mật nên không thể sát hại được và quay về. "Khi nào con có thể thì khi đó" nghĩa là: "Có phải cứ giết hôm nay mới là giết đâu, hãy đi đi, khi nào con có thể thì khi đó hãy sát hại nó". "Phạm tội Dukkaṭa" nghĩa là: do việc ra lệnh lại như thế nên cũng phạm tội Dukkaṭa. Nhưng nếu người kia nhất định phải bị sát hại, thì tác ý hoàn thành mục tiêu cũng giống như Đạo tiếp nối ngay sau đó là Quả, do đó vị ấy phạm tội Pārājika ngay tại thời điểm ra lệnh. Thậm chí nếu kẻ sát nhân giết người đó sau khi đã trải qua sáu mươi năm, mà vị ra lệnh đã mệnh chung trong khoảng thời gian đó, hoặc đã hoàn tục, thì vị ấy vẫn sẽ mệnh chung hoặc hoàn tục trong tình trạng không còn là Sa-môn nữa. Nếu vị ra lệnh khi còn là cư sĩ đã ra lệnh như thế nhằm vào mẹ, cha hoặc bậc A-la-hán rồi mới xuất gia, khi vị ấy đã xuất gia mà người được lệnh sát hại kẻ kia, thì vị ra lệnh trở thành kẻ giết mẹ, giết cha hoặc giết A-la-hán ngay từ khi còn là cư sĩ, do đó sự xuất gia và giới Cụ túc của vị ấy không thành tựu. Thậm chí nếu người bị giết là phàm phu tại thời điểm ra lệnh, nhưng khi bị sát hại lại là bậc A-la-hán, hoặc do bị thương từ việc hành hung mà phát khởi đức tin dựa trên sự khổ thọ, rồi hành Minh sát đắc quả A-la-hán và mệnh chung chính vì vết thương đó, thì vị ra lệnh là kẻ giết A-la-hán ngay tại thời điểm ra lệnh. Còn kẻ sát nhân thì ở mọi trường hợp đều phạm tội Pārājika ngay tại thời điểm thực hiện hành vi tấn công.

Bây giờ, để hiển thị sự phân biệt giữa đúng ám hiệu và sai lệch ám hiệu trong tất cả các câu chủ đề đã nêu về phương diện sứ giả:

Ba phần đã được trình bày, trong đó ở phần thứ nhất: vì người ấy nói nhỏ nhẹ hoặc vì kẻ kia bị điếc nên không nghe được lời "chớ có giết", do đó vị ra lệnh gốc không được thoát tội. Ở phần thứ hai: vì lời ấy đã được nghe nên vị ấy được thoát tội. Ở phần thứ ba: vì lời ấy đã được nghe và người kia đã chấp nhận "Lành thay" rồi dừng lại, nên cả hai đều được thoát tội.

Kết thúc phần thảo luận về sứ giả.

* Trong phần giải thích về công khai, tưởng là bí mật, v.v... "Công khai" (Araho) nghĩa là trước mặt. "Bí mật" (Raho) nghĩa là sau lưng (vắng mặt). Tại đó, người nào vào lúc làm phận sự, đi cùng với các Tỳ-kheo khác đến chỗ một Tỳ-kheo kẻ thù đang ngồi phía trước, nhưng do lỗi của bóng tối mà không biết sự hiện diện của vị ấy, rồi thốt ra những lời hoan hỷ trước cái chết của vị ấy như: "Ôi, mong sao người tên như thế này bị giết đi, ngay cả bọn cướp cũng không giết nó, hay rắn không cắn, hay nó không dùng khí giới hoặc thuốc độc", đây gọi là "Công khai nhưng tưởng là bí mật mà thốt ra". Nghĩa là người đó đang ở ngay trước mặt nhưng lại có tưởng là vắng mặt. Còn người nào thấy kẻ đó đang ngồi phía trước, sau khi làm phận sự xong và cùng các Tỳ-kheo ra về, dù kẻ đó đã đi rồi nhưng vẫn có tưởng rằng "nó vẫn đang ngồi chính tại đây" và thốt ra lời theo cách như trước, đây gọi là "Bí mật nhưng tưởng là công khai mà thốt ra". Bằng phương cách này, cần phải hiểu về trường hợp "Công khai, tưởng là công khai" và "Bí mật, tưởng là bí mật". Cần phải hiểu rằng trong cả bốn trường hợp này, cứ mỗi lời thốt ra đều phạm tội Dukkaṭa.

Giờ đây, trong năm phần giải thích câu chủ đề bắt đầu bằng việc tán dương bằng thân, v.v... được nêu ra để hiển thị sự phân loại của việc tán dương cái chết: "Dùng thân làm điệu bộ" nghĩa là làm cho kẻ kia biết rằng "người nào chết bằng cách dùng khí giới, uống thuốc độc, treo cổ bằng dây thừng hoặc nhảy xuống hố sâu v.v... thì nghe nói người đó sẽ được tài lộc, được danh tiếng hoặc được sinh thiên; ý nghĩa này được nói lên bởi hành động này", vị ấy thể hiện bằng các dấu hiệu bàn tay, v.v... "Dùng lời nói để bảo" nghĩa là chia chẻ câu chữ mà nói lên chính ý nghĩa đó. Phần thứ ba được nêu lên theo cả hai phương diện (thân và lời). Trong tất cả các trường hợp tán dương, cứ mỗi nỗ lực đều phạm tội Dukkaṭa. Khi sự đau đớn phát sinh nơi kẻ kia, người tán dương phạm tội Thullaccaya. Khi người mà sự tán dương nhắm đến bị chết, thì ngay tại thời điểm tán dương, người tán dương phạm tội Pārājika. Nếu người đó không biết nhưng người khác biết được và nghĩ rằng "Ta đã tìm được phương cách phát sinh hạnh phúc rồi" và chết vì lời tán dương đó, thì không phạm tội. Nếu tán dương nhằm vào hai người mà chỉ một người biết và chết, thì phạm tội Pārājika. Nếu cả hai đều chết, thì phạm tội

Pārājika và một khối bất thiện nghiệp. Phương pháp này cũng áp dụng cho số đông. Nếu một người đi khắp nơi tán dương cái chết mà không nhắm vào ai cụ thể, hễ ai nghe lời tán dương đó mà chết, thì tất cả đều do người ấy giết.

Trong việc tán dương thông qua sứ giả, khi gởi thông điệp rằng: "Hãy đi đến ngôi nhà hoặc ngôi làng tên như thế kia và tán dương cái chết cho người tên như thế này", ngay khi vừa báo tin thì phạm tội Dukkaṭa. Do sự đau đớn phát sinh nơi người mà thông điệp nhắm tới, vị ra lệnh gốc phạm tội Thullaccaya; do cái chết thì phạm tội Pārājika. Nếu vị sứ giả nghĩ rằng "Con đường thiên giới nay đã được biết rồi" mà không báo cho người kia mà lại báo cho người thân hoặc quyến thuộc của mình, nếu người đó chết thì lệnh đã bị sai lệch, vị ra lệnh gốc được thoát tội. Nếu vị sứ giả cũng suy nghĩ như thế rồi tự mình thực hiện lời tán dương đã được dặn và chết, thì cũng là sai lệch lệnh. Tuy nhiên, nếu gởi thông điệp mà không nhắm vào ai cụ thể, bao nhiêu người chết vì sự tán dương của vị sứ giả, thì bấy nhiêu tội sát sinh. Nếu cha mẹ chết, thì phạm vào tội Đại nghịch (Anantariya).

* Về việc giải thích cách viết chữ — "cắt chữ" nghĩa là viết các mẫu tự trên lá hoặc trong sách — rằng: "Bất cứ ai cầm khí giới, hoặc gieo mình xuống vực thẳm, hoặc dùng các phương cách khác như vào lửa, vào nước, v.v... mà chết, thì người ấy sẽ được cái này cái kia" hoặc "người ấy sẽ có được Pháp (hạnh phúc) như vậy". Ở đây, các tội Tác ác (Dukkaṭa) và Trọng tội (Thullaccaya) cần được hiểu theo phương pháp đã nêu trước đó. Tuy nhiên, nếu viết nhằm chỉ định đích danh một người, thì với cái chết của người bị chỉ định đó, người viết phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika). Nếu viết nhằm chỉ định nhiều người, có bao nhiêu người chết thì bấy nhiêu tội sát sinh. Nếu cha mẹ chết thì phạm tội Vô gián (Ānantariya). Đối với trường hợp viết không chỉ định đích danh, phương pháp cũng tương tự như vậy. Khi lòng hối hận khởi lên rằng "nhiều người sẽ chết", người ấy có thể thoát tội bằng cách đốt cuốn sách đó hoặc làm cho các mẫu tự không còn nhận diện được nữa. Nếu đó là sách của người khác, dù viết có chỉ định hay không chỉ định, người ấy thoát tội bằng cách đặt trả lại nơi đã lấy. Nếu sách được mua bằng tiền,

người ấy thoát tội bằng cách trả lại sách cho chủ cũ hoặc trả lại tiền cho những người mà mình đã nhận tiền từ tay họ. Nếu nhiều người cùng chung một ý định rằng "chúng ta sẽ viết lời tán dương cái chết", rồi một người trèo lên cây thốt nốt cắt lá, một người mang lá đến, một người làm thành cuốn sách, một người viết chữ, và nếu là chữ khắc bằng gai thì một người bôi mực; sau khi bôi mực và hoàn thiện cuốn sách đó, tất cả họ đem đặt ở giảng đường, nơi chợ búa, hoặc bất cứ nơi nào mà nhiều người tò mò muốn xem chữ viết tập trung lại. Nếu có dù chỉ một người đọc rồi chết, tất cả đều phạm tội Bất cộng trụ. Nếu nhiều người chết, phương pháp cũng giống như đã nêu. Tuy nhiên, khi lòng hối hận khởi lên, nếu họ cất giấu cuốn sách đó trong ròmương, nhưng người khác thấy và mang ra cho nhiều người xem lại, thì họ vẫn không thoát tội. Chẳng những việc cất trong ròmương không giúp thoát tội, mà ngay cả khi họ ném cuốn sách đó xuống sông hay biển, hoặc rửa sạch, hoặc cắt thành từng mảnh nhỏ, hoặc đốt trong lửa; chừng nào các mẫu tự vẫn còn có thể nhận diện được trên các mảnh còn sót lại, hoặc do rửa không sạch, hoặc do đốt không hết, thì họ vẫn không thoát tội. Chỉ khi nào làm cho các mẫu tự hoàn toàn không còn nhận diện được nữa, khi ấy họ mới thoát tội.

Giờ đây, để hiển thị sự phân loại về nỗ lực cố định (thāvarapayoga), trong phần giải thích các đề mục như hầm sập (opāta), v.v... đã được nêu: Đào hầm sập nhằm chỉ định một người, nghĩa là nhằm vào một người nào đó với ý nghĩ "người tên như thế này sẽ rơi xuống và chết", người ấy đào một cái hố tại nơi người kia thường đi lại; trong khi đang đào, nếu đào trên đất tự nhiên, vì đó là nỗ lực sát sinh nên mỗi mỗi nỗ lực đều phạm tội Tác ác. Do sự phát sinh đau đớn của người bị chỉ định, phạm Trọng tội; do cái chết của người đó, phạm tội Bất cộng trụ. Nếu người khác rơi xuống và chết thì không phạm tội. Nếu đào mà không chỉ định đích danh với ý nghĩ "bất cứ ai chết cũng được", thì có bao nhiêu người rơi xuống và chết, bấy nhiêu tội sát sinh. Đối với các đối tượng thuộc tội Vô gián thì phạm tội Vô gián; đối với các đối tượng thuộc Trọng tội và Ba-dật-đề thì phạm các Trọng tội và Ba-dật-đề tương ứng.

Ở đó có nhiều tác ý (cetanā); vậy do tác ý nào mà phạm tội Bất cộng

trụ? Trong Đại Chú Giải (Mahāaṭṭhakathā) có dạy rằng: "Đối với người đào hầm theo chiều sâu, chiều dài và chiều rộng, đặt đúng kích thước, đẽo gọt, lau chùi và hốt giỏ đất đi, thì tác ý quyết định hoàn tất công việc chính là tác ý mang lại kết quả, giống như đạo sát vây quanh quả. Dẫu cho sau một trăm năm, một chúng sinh chắc chắn phải chết rơi xuống đó, thì chính do tác ý quyết định hoàn tất đó mà phạm tội Bất cộng trụ". Tuy nhiên, trong Chú giải Mahāpaccariya và Chú giải tóm tắt (Saṅkhepaṭṭhakathā) nói rằng: "Dù chỉ mới bổ một nhát cuốc với ý nghĩ 'người ta sẽ rơi xuống hầm này và chết', nếu có ai đó trượt chân rơi xuống và chết ở đó, thì phạm tội Bất cộng trụ ngay lập tức. Nhưng các vị Trưởng lão Suttantika thì chấp nhận tác ý quyết định hoàn tất".

Một người ra lệnh cho người khác rằng: "Hãy đào một cái hầm sập, rồi dẫn người tên là như thế này đến đây, làm cho rơi xuống và giết đi". Người kia dẫn đến, làm cho rơi xuống và giết chết, cả hai đều phạm tội Bất cộng trụ. Nếu người kia làm cho một người khác rơi xuống và chết, hoặc tự mình rơi xuống chết, hoặc một người khác tự nhiên rơi xuống chết, trong tất cả các trường hợp sai lệch ý định này, người ra lệnh ban đầu được thoát tội. Trường hợp đào hầm với ý nghĩ "người này sẽ dẫn người kia đến đây và giết chết" cũng theo phương pháp tương tự. Nếu đào với ý nghĩ "những người muốn chết sẽ chết ở đây", khi một người chết phạm tội Bất cộng trụ. Khi nhiều người chết thì phạm một khối bất thiện nghiệp; khi cha mẹ chết thì phạm tội Vô gián; đối với các đối tượng Trọng tội và Ba-dật-đề thì phạm các tội tương ứng.

Nếu đào với ý nghĩ "bất cứ ai muốn giết người sẽ xô kẻ khác xuống đây mà giết", rồi tại đó có người xô kẻ khác xuống giết, hễ một người chết thì phạm tội Bất cộng trụ, nhiều người chết thì phạm một khối bất thiện nghiệp, đối với các đối tượng Vô gián, v.v... thì phạm tội Vô gián, v.v... Ở đây, ngay cả các bậc A-la-hán cũng bị bao hàm trong đó. Nhưng theo phương pháp trước, với ý nghĩ "họ muốn chết nên việc rơi xuống là không có", thì các bậc ấy không bị bao hàm. Trong cả hai phương pháp, nếu có người tự nhiên rơi xuống và chết thì đều là sai lệch ý định (không phạm tội). Nếu đào với ý nghĩ "bất cứ ai sẽ xô kẻ thù của mình xuống đây mà giết", và tại đó những kẻ thù xô kẻ thù của họ xuống giết, khi

một người bị giết thì phạm tội Bất cộng trụ, nhiều người chết thì phạm một khối bất thiện nghiệp; nếu cha, mẹ hoặc bậc A-la-hán bị kẻ thù dẫn đến và giết ở đó thì phạm tội Vô gián. Nếu có người tự nhiên rơi xuống chết thì là sai lệch ý định.

Còn người nào đào hầm hoàn toàn không chỉ định đích danh, với ý nghĩ "người muốn chết hay không muốn chết, người muốn giết hay không muốn giết, bất cứ ai rơi xuống đây hoặc bị xô xuống đây mà chết (đều được)". Bất cứ ai chết, người đào hầm đều chịu nghiệp tương xứng và phạm tội tương xứng với cái chết của người đó. Nếu một phụ nữ mang thai rơi xuống và chết cùng với bào thai, phạm hai tội sát sinh. Nếu chỉ bào thai chết, phạm một tội. Nếu bào thai không chết mà người mẹ chết, phạm một tội. Nếu bị bọn cướp đuổi theo mà rơi xuống chết, người đào hầm phạm tội Bất cộng trụ. Nếu bọn cướp xô xuống đó giết chết, cũng phạm tội Bất cộng trụ. Nếu người đã rơi xuống đó rồi bị lôi ra ngoài mới giết chết, vẫn phạm tội Bất cộng trụ. Tại sao? Vì đã bị bắt giữ do nỗ lực rơi vào hầm sập. Nếu thoát ra khỏi hầm sập rồi chết do chính bệnh trạng đó, phạm tội Bất cộng trụ. Dù đã trải qua nhiều năm, sau đó chết vì căn bệnh đó tái phát, vẫn phạm tội Bất cộng trụ. Nếu do duyên rơi xuống hầm sập mà phát sinh bệnh, rồi một chứng bệnh khác lại phát sinh đối với người bệnh đó, nếu bệnh do hầm sập nặng hơn và người đó chết vì nó, người đào hầm không thoát tội. Nếu bệnh phát sinh sau nặng hơn và người đó chết vì nó, người đào hầm thoát tội. Nếu chết vì cả hai bệnh, người đào hầm không thoát tội. Nếu một chúng sinh hóa sinh (như chư Thiên hay Dạ-xoa) hiện ra thân người trong hầm sập, không thể thoát ra được mà chết, phạm tội Bất cộng trụ. Nếu đào hầm nhằm chỉ định con người mà các loài Dạ-xoa, v.v... rơi xuống chết, thì không phạm tội. Trường hợp đào hầm nhằm chỉ định Dạ-xoa, v.v... mà con người chết, phương pháp cũng tương tự như vậy. Tuy nhiên, đối với người đào hầm nhằm chỉ định Dạ-xoa, v.v... thì ngay từ khi đào và khi họ bị đau đớn, đều phạm tội Tác ác. Khi họ chết, tùy theo đối tượng mà phạm Trọng tội hoặc Ba-dật-đề. Trong trường hợp đào hầm không chỉ định, nếu một chúng sinh rơi xuống với hình dáng Dạ-xoa hoặc Ngạ quỷ nhưng lại chết với hình dáng bàng sanh, Trưởng lão Upatissa cho rằng căn cứ theo hình dáng lúc rơi xuống, do đó phạm Trọng tội. Trưởng lão

Phussadeva cho rằng căn cứ theo hình dáng lúc chết, do đó phạm tội Ba-dật-đề. Trường hợp rơi xuống với hình dáng bàng sanh nhưng chết với hình dáng Dạ-xoa hay Ngạ quỷ cũng theo phương pháp này.

Người đào hầm sập đem bán hoặc cho không hầm sập đó cho người khác, bất cứ ai rơi xuống và chết, chính người đào ban đầu phải chịu tội và sự ràng buộc của nghiệp do duyên đó. Người nhận được hầm sập đó thì vô tội. Tuy nhiên, nếu người nhận cũng làm cho hầm sập đó sâu hơn, cạn hơn, dài hơn, ngắn hơn, rộng hơn hoặc hẹp hơn với ý nghĩ "những người rơi xuống như thế này sẽ không thể thoát ra và sẽ chết, hoặc sẽ không dễ dàng được cứu ra", thì cả hai đều chịu tội và sự ràng buộc của nghiệp. Khi lòng hối hận khởi lên rằng "nhiều người sẽ chết", người ấy lấp hầm bằng đất; nếu có ai đó rơi xuống chỗ đất ấy mà chết, dù đã lấp nhưng người đào ban đầu vẫn không thoát tội. Ngay cả khi trời mưa tạo thành bùn lầy, có người bị kẹt ở đó mà chết cũng vậy. Hoặc khi cây đổ, gió thổi, nước mưa cuốn trôi đất, hoặc những người đào đất để tìm củ rễ tạo thành cái hố tại đó; nếu có ai bị kẹt hoặc rơi xuống đó mà chết, người đào ban đầu vẫn không thoát tội. Nhưng nếu tại địa điểm đó, người ấy cho xây dựng một hồ nước lớn, một ao sen, hoặc tôn trí một ngôi bảo tháp, hoặc trồng cây Bồ-đề, hoặc xây dựng trú xá, hoặc làm một con đường cho xe cộ, thì người ấy được thoát tội. Khi hầm đã được lấp đầy và nén chặt, cho đến khi rễ của các loài cây quấn quýt lấy nhau và đất ấy đã trở thành đất tự nhiên, khi ấy người đó mới thoát tội. Nếu một dòng sông chảy đến và cuốn trôi hầm sập đó, người ấy cũng được thoát tội. Đây là phần luận về hầm sập.

Đối với các vật tương tự như hầm sập, như bẫy dây (pāsa), hễ người nào đặt bẫy với ý nghĩ "các chúng sinh bị mắc vào đây sẽ chết", thì đối với những chúng sinh chắc chắn sẽ bị mắc bẫy, ngay khi bẫy rời khỏi tay, cần phải biết các tội Bất cộng trụ, Vô gián, Trọng tội, Ba-dật-đề tùy trường hợp. Nếu làm bẫy có chỉ định đích danh, mà người khác ngoài đối tượng bị chỉ định mắc bẫy, thì không phạm tội. Dù bẫy được đem bán hay cho không, sự ràng buộc của nghiệp vẫn thuộc về người đặt bẫy ban đầu. Nếu người nhận được bẫy đó đem đặt lại cái bẫy đã bị tuột, hoặc thấy chúng sinh đi bên cạnh liền làm hàng rào lùa vào phía trước

bẫy, hoặc đặt cần bẫy cứng hơn, hoặc buộc dây bẫy chắc hơn, hoặc đóng cọc vững hơn, thì cả hai đều không thoát tội. Nếu khi lòng hối hận khởi lên, người ấy tháo bẫy ra rồi đi, nhưng người khác thấy vậy lại đặt bẫy lên, hễ chúng sinh nào bị mắc và chết, người đặt ban đầu vẫn không thoát tội.

Tuy nhiên, nếu cần bẫy đó không phải do tự tay người ấy làm, người ấy thoát tội bằng cách đặt trả lại nơi đã lấy. Nếu cắt bỏ cần bẫy vốn tự nhiên mọc tại đó, người ấy thoát tội. Nhưng nếu tự tay làm cần bẫy và vẫn còn cất giữ nó, người ấy không thoát tội. Bởi vì nếu người khác lấy nó và đặt bẫy, hễ có chúng sinh chết do duyên đó, người làm ban đầu không thoát tội. Nếu người ấy đốt cần bẫy đó thành một thanh củi cháy dở rồi vứt đi, nếu có ai bị trúng thanh củi đó mà chết, người ấy cũng không thoát tội. Chỉ khi đốt cháy hoàn toàn hoặc tiêu hủy hoàn toàn, người ấy mới thoát tội. Đối với dây bẫy do người khác bện mà mình lấy được, đặt trả lại nơi đã lấy thì thoát tội. Nếu lấy sợi dây tự mình bện mà tháo rời ra, hoặc lấy vỏ cây tự mình bện mà xé thành từng sợi nhỏ, thì thoát tội. Nhưng nếu mang vỏ cây từ rừng về tự bện rồi vẫn cất giữ, thì không thoát tội. Chỉ khi đốt cháy hoàn toàn hoặc tiêu hủy hoàn toàn mới thoát tội.

Về việc chuẩn bị bẫy đè (adūhala), người ấy đặt sàn bẫy trên bốn chân bẫy rồi chất đá lên trên; mỗi mỗi nỗ lực đều phạm tội Tác ác. Khi đã chuẩn bị xong hoàn toàn và bẫy vừa rời khỏi tay, tùy theo việc có chỉ định hay không chỉ định đối với những chúng sinh chắc chắn sẽ bị đè bẹp, cần phải biết các tội Bất cộng trụ, v.v... Dù bẫy đè được bán hay cho không, sự ràng buộc của nghiệp vẫn thuộc về người làm bẫy ban đầu. Nếu người nhận được bẫy đó nâng cái bẫy đã sập lên, hoặc chất thêm đá làm cho nặng hơn, hoặc thấy chúng sinh đi bên cạnh liền làm hàng rào lùa vào bẫy, cả hai đều không thoát tội. Dù lòng hối hận khởi lên, người ấy làm sập bẫy đè rồi đi, nhưng người khác thấy vậy lại đặt lên, người làm ban đầu vẫn không thoát tội. Còn đối với đá thì đặt trả lại nơi đã lấy; đối với chân bẫy đè và cần bẫy thì theo phương pháp đã nêu: đặt trả lại nơi đã lấy hoặc đốt bỏ thì thoát tội.

Đối với người cắm chông (sūla) cũng vậy, khi đã chuẩn bị xong hoàn

toàn và vừa rời khỏi tay, tùy theo việc có chỉ định hay không chỉ định đối với những chúng sinh chắc chắn sẽ rơi trúng mũi chông mà chết, cần phải biết các tội Bất cộng trụ, v.v... Dù chông được bán hay cho không, sự ràng buộc của nghiệp vẫn thuộc về người làm ban đầu. Nếu người nhận được chông đó mài cho sắc hơn với ý nghĩ "chúng sẽ chết chỉ bằng một nhát", hoặc làm cho cùn đi với ý nghĩ "chúng sẽ chết trong đau đớn", hoặc thấy chông cao mà đặt thấp xuống, hoặc thấy thấp mà đặt cao lên, hoặc uốn cong hay làm cho thẳng, thật thẳng, hoặc làm cho hơi nghiêng, thì cả hai đều không thoát tội. Nhưng nếu người ấy nghĩ "nó đặt không đúng chỗ" mà chuyển sang chỗ khác, nếu cái chông đó đã được tìm kiếm và chế tạo nhằm mục đích giết chóc ngay từ đầu, người làm ban đầu vẫn không thoát tội. Ngược lại, nếu chỉ lấy một vật có sẵn (không phải chế tạo để giết) rồi cắm xuống, thì người làm ban đầu thoát tội. Khi lòng hối hận khởi lên, theo phương pháp đã nêu về cần bẫy, người ấy thoát tội bằng cách đặt trả lại nơi đã lấy hoặc đốt bỏ.

* Về câu "Đặt vũ khí nơi chỗ tựa" (Apassene satthaṃ vāti): Ở đây, "chỗ tựa" nghĩa là giường, ghế hoặc tấm ván tựa thường dùng hàng ngày; hoặc là cột tựa nơi chỗ ngồi nghỉ ban ngày, hoặc cây thân gỗ mọc tại đó; hoặc là cây để vịn, ván để vịn nơi đường kinh hành. Tất cả những vật ấy, vì ý nghĩa là vật có thể dựa vào, nên gọi là "chỗ tựa". Tại chỗ tựa đó, người nào đặt một loại vũ khí như dao, rìu, giáo, dùi, gai nhọn v.v... sao cho khi có người tựa vào sẽ bị đâm hoặc bị cắt, thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Nếu một người không nghi ngờ gì, ngồi hoặc nằm hoặc tựa vào nơi vật dụng thường dùng đó, do sự tiếp xúc với vũ khí mà phát sinh đau đớn, thì người đặt vũ khí phạm Trọng tội (Thullaccaya); nếu người kia chết, phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika).

Nếu một vị Tỳ-kheo kẻ thù của người kia, khi đang đi dạo quanh tu viện, nhìn thấy vũ khí đó và nghĩ rằng: "Ta thiết nghĩ vật này được đặt để giết chết y, thật tốt thay, mong cho y chết đi", rồi khởi tâm hoan hỷ mà đi qua, thì vị đó phạm tội Tác ác. Nhưng nếu vị đó lại ra tay làm gì đó như mài cho sắc bén hơn với ý nghĩ rằng: "Làm thế này sẽ đạt được mục đích tốt (cho việc giết người)", thì vị này cũng phạm tội Bất cộng trụ.

Nếu người khác nghĩ rằng: "Vật này đặt sai chỗ", rồi nhấc lên đặt ở chỗ

khác nhưng vẫn với mục đích (giết người) như cũ, thì người đặt ban đầu không thoát tội. Nếu người sau nhấc lên rồi đặt lại đúng vị trí cũ của nó, thì người đầu thoát tội. Nếu người sau cất vật đó đi và đặt một vật khác sắc bén hơn, thì người đặt đầu tiên chắc chắn thoát tội.

Trong trường hợp bôi thuốc độc, từ khi bôi cho đến khi hoan hỷ trước cái chết của người kia, cách thức xác định tội cũng tương tự như trên. Tuy nhiên, nếu người sau nhận thấy lượng thuốc độc quá ít mà tăng thêm cho nhiều, hoặc thấy nhiều mà bớt lại cho cô đặc hơn, hoặc làm cho loãng đi hay đậm đặc lại, hoặc hơ lửa để di chuyển thuốc độc xuống dưới hay lên trên, thì vị đó cũng phạm tội Bất cộng trụ. Nếu nghĩ rằng: "Vật này để sai chỗ", rồi cạo sạch, lau chùi hết và đặt ở chỗ khác, tự mình pha chế thuốc độc rồi đặt lại, thì người đặt ban đầu thoát tội; nếu người sau không tự pha chế (chỉ dời đi) thì người đầu không thoát tội. Nhưng nếu người sau nghĩ rằng: "Thuốc độc này quá ít", rồi mang thêm thuốc độc khác bỏ vào, thì người kia chết vì thuốc độc của ai, người đó phạm tội Bất cộng trụ. Nếu chết vì thuốc độc của cả hai, thì cả hai đều phạm Bất cộng trụ. Nếu nghĩ rằng: "Thuốc độc này không có độc", rồi vứt đi và đặt thuốc độc của chính mình vào, thì người sau phạm tội còn người đặt ban đầu thoát tội.

Về câu "Làm cho suy yếu" (Dubbalaṃ vā karotīti): Nghĩa là cắt phía dưới chân giường hoặc ghế, hoặc cắt các thanh nan hay dây mây vốn dùng để đan lát, chỉ để lại một chút ít rồi đặt vũ khí bên dưới với ý nghĩ: "Y sẽ rơi xuống đây mà chết". Đối với tấm ván tựa v.v... cho đến cây vịn hoặc tấm ván vịn ở đường kinh hành, người đó cũng cắt một phần rồi đặt vũ khí bên dưới; hoặc mang giường, ghế, ván tựa đặt ở nơi có hố sâu v.v... sao cho hễ có người vừa ngồi hoặc vừa tựa vào là rơi xuống; hoặc làm cho chiếc cầu bắc qua hố sâu bị yếu đi. Khi đang thực hiện việc đó, phạm tội Tác ác. Nếu người kia bị đau đớn, phạm Trọng tội; nếu chết, phạm tội Bất cộng trụ.

Nếu vị Tỳ-kheo dẫn người khác đến bờ hố v.v... rồi đứng đó với ý nghĩ: "Khi nhìn thấy hố, y sẽ run sợ mà rơi xuống chết", phạm tội Tác ác. Nếu người kia rơi xuống đó, bị đau đớn thì phạm Thô tội; nếu chết, phạm Bất cộng trụ. Dù tự mình làm rơi, hay bảo người khác làm rơi, hoặc

người khác không bị sai bảo mà tự rơi theo tự nhiên, hoặc do phi nhân làm rơi, hoặc do sức gió thổi rơi, hoặc tự ngã xuống theo tự nhiên, thì trong tất cả các trường hợp chết chóc ấy, người dẫn đến đều phạm Bất cộng trụ. Tại sao? Vì do sự nỗ lực của vị ấy mà người kia mới đứng ở bờ hố đó.

"Đặt để gần bên" (Upanikkhipanaṃ) nghĩa là đặt ở sát bên cạnh. Trong trường hợp đó, người nào tán dương cái chết bằng cách nói rằng: "Ai chết bởi thanh kiếm này sẽ được tài sản hoặc được sanh thiên" v.v... hoặc nói rằng: "Những ai muốn chết hãy chết bằng vật này, những ai muốn giết hãy giết bằng vật này", rồi đặt thanh kiếm gần bên, thì khi đặt xuống phạm tội Tác ác. Dù người muốn chết tự dùng kiếm đó sát hại mình, hay người muốn giết dùng nó sát hại kẻ khác, thì trong cả hai trường hợp, do sự đau đớn của người khác mà người đặt kiếm phạm Thô tội; nếu chết, phạm Bất cộng trụ. Nếu đặt mà không chỉ định rõ đối tượng (cho bất kỳ ai) thì khi nhiều người chết sẽ tạo thành một khối bất thiện nghiệp lớn. Trong các trường hợp liên quan đến tội Bất cộng trụ v.v... thì xử lý theo tội Bất cộng trụ v.v... Nếu khởi tâm hối hận, mang thanh kiếm trả về chỗ cũ thì thoát tội. Nếu là kiếm mua về, vị đó phải trả lại kiếm cho người không có chủ sở hữu, hoặc trả lại tiền cho người mà mình đã lấy tiền để mua, thì mới thoát tội. Nếu lấy một cục sắt, hoặc lưỡi cày, hoặc cái cuốc mang đi rèn thành kiếm, thì phải rèn lại đúng vật dụng ban đầu mới thoát tội. Nếu lấy cái cuốc mang rèn thành lưỡi cày (thay vì thanh kiếm) mà có người bị lưỡi cày đó đâm chết, người đó vẫn không thoát khỏi tội sát sinh. Nhưng nếu cục sắt đó được đúc ra chỉ nhằm mục đích đặt để giết người, thì phải mài giũa hoặc đập nát thành bụi rồi rải đi mới thoát tội. Nếu việc đặt để này được thực hiện bởi nhiều người có cùng một ý định giống như việc cùng nhau viết một cuốn sách ca ngợi cái chết, thì sự phán quyết về nghiệp và sự ràng buộc tội lỗi phải được hiểu theo cách đã nêu trong phần về cuốn sách. Phương pháp này cũng áp dụng cho các loại giáo và gậy ném. Đối với dùi cui, sự phán quyết giống như với bẫy và gậy. Đối với đá cũng vậy. Đối với các loại khí giới khác, sự phán quyết giống như thanh kiếm.

Về "Thuốc độc" (Visaṃ vā): Khi đặt thuốc độc gần bên, tùy theo vật

phẩm, tùy theo việc có chỉ định đối tượng hay không mà xác định tội Bất cộng trụ v.v... trong các trường hợp tương ứng. Nếu mua thuốc độc về đặt, phải làm cho nó trở lại trạng thái ban đầu (vứt bỏ hoặc tiêu hủy) như phương pháp trước mới thoát tội. Nếu tự mình pha chế thuốc độc, phải làm cho nó hết độc mới thoát tội. Đối với dây thừng, sự phán quyết giống như đối với bẫy bằng dây.

Về "Thuốc" (Bhesajje): Vị Tỳ-kheo nào khi thấy vị Tỳ-kheo kẻ thù bị bệnh sốt hoặc bệnh nan y, vì mong muốn người kia chết mà đưa các loại vật phẩm không thích hợp như bơ lỏng v.v... và nói rằng đó là thuốc thích hợp; hoặc đưa bất kỳ loại củ, rễ, trái cây nào khác; khi đưa thuốc như vậy, phạm tội Tác ác. Do sự đau đớn của người khác và cái chết của họ mà phạm Trọng tội và Bất cộng trụ; nếu đối tượng là bậc có ân đức lớn (A-la-hán, cha mẹ) thì phải hiểu là phạm tội Vô gián.

* Về "Trình bày hình sắc" (Rūpūpahāre): Cụm từ "mang đến gần" (upasaṃharatīti) nghĩa là đặt những hình sắc không đáng hài lòng của người khác ở gần người kia, hoặc tự mình giả dạng thành Dạ-xoa, Ngạ quỷ v.v... đứng ở đó; chỉ riêng việc mang đến trình bày như vậy đã phạm tội Tác ác. Nếu người khác nhìn thấy hình sắc đó mà phát sinh sợ hãi, phạm Thô tội; nếu chết, phạm Bất cộng trụ. Tuy nhiên, nếu hình sắc đó lại là thứ đáng hài lòng đối với một người nào đó, nhưng vì không có được nó mà người đó héo mòn rồi chết, thì không phạm tội (vì nằm ngoài dự tính độc ác).

Đối với "Hình sắc đáng hài lòng" (Manāpiyepi) cũng theo cách này. Trong đó, đặc biệt là hình dáng nam nhân đối với phụ nữ và hình dáng nữ nhân đối với nam nhân là điều đáng hài lòng; người kia trang điểm hình dáng đó rồi mang đến trình bày, chỉ cho nhìn thấy thoáng qua, không cho nhìn lâu, khiến người kia vì không có được mà héo mòn rồi chết, phạm tội Bất cộng trụ. Nếu vì hoảng sợ mà chết, thì không phạm tội. Nhưng nếu người đó mang hình sắc đến mà không phân biệt là do hoảng sợ hay do không có được, chỉ với ý nghĩ: "Chỉ cần nhìn thấy là y sẽ chết", thì dù chết do hoảng sợ hay do héo mòn, đều phạm Bất cộng trụ. Theo phương thức này, cần phải hiểu về việc "Trình bày âm thanh" (Saddūpahārā) v.v... Ở đây, các âm thanh của phi nhân v.v... là những

âm thanh không đáng hài lòng, gây ra sự kinh hãi; đối với nam nhân, tiếng nói của nữ nhân, âm thanh âm nhạc ngọt ngào v.v... là những âm thanh đáng hài lòng, gây sự say đắm cho tâm hồn. Trong dãy Himalaya, mùi của rễ cây độc v.v... và mùi tử thi là những mùi không đáng hài lòng; mùi rễ cây trầm hương v.v... là những mùi đáng hài lòng. Vị của các loại rễ cây khó chịu là vị không đáng hài lòng; vị của rễ cây không khó chịu là vị đáng hài lòng. Sự xúc chạm của thuốc độc, của sâu róm v.v... là những xúc chạm không đáng hài lòng; sự xúc chạm của lụa Trung Hoa, của lông ngỗng, của bông vải v.v... là những xúc chạm đáng hài lòng.

Về "Trình bày Pháp" (Dhammūpahāre): "Pháp" ở đây cần được hiểu là giáo pháp được thuyết giảng. Hoặc thông qua việc thuyết giảng về sự khác biệt giữa sự suy đồi nơi địa ngục và sự hưng thịnh nơi thiên giới mà lấy Pháp làm đối tượng.

"Đối với người ở địa ngục" (Nerayikassāti): Nghĩa là vị Tỳ-kheo thuyết giảng về các hình phạt nơi địa ngục như việc bị ngũ hình trói buộc v.v... cho một chúng sinh đã phá giới, đã làm ác, đáng bị tái sinh vào địa ngục. Nếu người kia nghe xong, vì quá hoảng sợ mà chết, người thuyết giảng phạm tội Bất cộng trụ. Nhưng nếu người kia nghe xong rồi chết theo tự nhiên, thì không phạm tội. Nếu vị ấy thuyết giảng về địa ngục với ý nghĩ: "Nghe điều này, y sẽ không làm ác như vậy nữa, y sẽ từ bỏ và dừng lại", mà người nghe vì hoảng sợ mà chết, thì không phạm tội.

Về "Thuyết giảng thiên giới" (Saggakathanti): Nghĩa là thuyết về sự hưng thịnh của các vở kịch chư thiên, của vườn Hoan Hỷ (Nandanavana) v.v...; người kia nghe xong, vì hướng tâm đến thiên giới và muốn nhanh chóng đạt được sự hưng thịnh đó nên đã dùng khí giới, ăn thuốc độc, nhịn ăn, nín thở v.v... để tạo ra sự đau đớn; người thuyết giảng phạm Thô tội, nếu người kia chết, phạm Bất cộng trụ. Tuy nhiên, nếu người kia nghe xong nhưng vẫn sống hết tuổi thọ rồi chết theo tự nhiên, thì không phạm tội. Nếu vị ấy thuyết giảng với ý nghĩ: "Nghe điều này, y sẽ làm các công đức", mà người nghe vì hướng tâm (đến thiên giới) nên qua đời, thì không phạm tội.

* Về "Sự chỉ dẫn" (Ācikkhanāyaṃ): "Được hỏi rồi nói" (puṭṭho bhaṇatīti)

nghĩa là khi được hỏi rằng: "Bạch Ngài, chết như thế nào thì được tài sản hoặc được sanh lên thiên giới?", vị ấy trả lời theo cách đó.

Về "Sự dạy bảo" (Anusāsaniyaṃ): "Không được hỏi" (apuṭṭhoti) nghĩa là khi không được hỏi mà tự mình thuyết giảng một cách chung chung.

Các hành vi bằng ám hiệu (Saṅketakamma) và bằng dấu hiệu (Nimittakamma) cần được hiểu theo phương pháp đã nêu trong phần về tội Trộm cắp (Adinnādāna).

Sau khi đã trình bày các loại tội theo nhiều phương cách khác nhau, nay để trình bày các trường hợp không phạm tội, văn bản nêu: "Không phạm tội khi không có dụng ý" (anāpatti asañciccā) v.v... Trong đó, "không có dụng ý" nghĩa là không khởi tâm rằng: "Ta sẽ giết người này bằng phương kế này". Với phương kế được thực hiện mà không có tâm ý như vậy, dù người khác có chết cũng không phạm tội; và bản văn sẽ nói: "Vị Tỳ-kheo không phạm tội khi không có dụng ý". "Với người không biết" (Ajānantassāti) nghĩa là người không biết rằng: "Người này sẽ chết bởi cái này", dù người khác chết bởi phương kế đó cũng không phạm tội; và bản văn sẽ nói trong câu chuyện về vật thực có lẫn thuốc độc rằng: "Vị Tỳ-kheo không phạm tội khi không biết". "Với người không có ý định giết" (Namaraṇādhippāyassāti) nghĩa là người không mong muốn cái chết. Dù người khác chết bởi phương kế đó, nhưng đối với phương kế mà vị ấy thực hiện mà không có ý định giết thì không phạm tội. Và bản văn sẽ nói: "Vị Tỳ-kheo không phạm tội khi không có ý định giết". Các trường hợp người điên v.v... thì theo phương pháp đã nêu trước đây. Tuy nhiên, ở đây, những vị Tỳ-kheo đầu tiên đã vô tình sát hại lẫn nhau thì không phạm tội. Còn lại, những trường hợp ca ngợi cái chết v.v... đều phạm tội.

Kết thúc phần chú giải Phân tích từ ngữ (Padabhājanīya).

Về các yếu tố như sự khởi sinh (Samuṭṭhāna) v.v...: Điều học này khởi sinh từ ba nguồn; khởi sinh từ thân và tâm, từ khẩu và tâm, và từ thân-khẩu-tâm. Đây là hành động (Kiriya), có tưởng (Saññāvimokkha), có tâm (Sacittaka), là tội thế gian (Lokavajja), thuộc về thân nghiệp và khẩu

nghiệp, là tâm bất thiện, và thuộc khổ thọ. Ngay cả khi một vị vua đang nằm trên giường báu, thọ hưởng hạnh phúc của vương quốc, khi được báo rằng: "Tâu Đại vương, đã bắt được tên trộm", vị ấy nói với nụ cười rằng: "Hãy đi giết nó đi", thì phải hiểu rằng vị ấy nói với tâm ưu (domanassa). Tuy nhiên, vì tâm ấy bị xen lẫn bởi sự lạc thú và do sự thiếu liên tục (của dòng tâm thức), nên hạng phàm phu rất khó nhận biết được điều này.

#### *4.1.3.4. Chú giải về các trường hợp đã được phân xử*

* Trong các câu chuyện về các trường hợp đã được phân xử, ở câu chuyện đầu tiên: "Với lòng lầm tưởng là lòng bi mẫn" (kāruññenāti), những vị Tỳ-kheo đó khi thấy nỗi đau đớn vì bệnh tật trầm trọng của vị kia, lòng bi mẫn khởi lên và họ đã ca ngợi cái chết rằng: "Này hiền giả, ông là người có giới hạnh, đã làm các việc lành, tại sao ông phải sợ cái chết? Chẳng phải đối với người có giới hạnh, thiên giới chỉ cách nhau bởi cái chết thôi sao?". Như vậy, họ đã trở thành những người mong muốn cái chết (của người kia) dù không ý thức rõ về tình trạng mong muốn cái chết đó. Vị Tỳ-kheo kia khi nghe lời ca ngợi đó đã nhịn ăn và qua đời trong khoảng thời gian đó. Do đó, các vị này đã phạm tội. Cụm từ "ca ngợi cái chết với lòng bi mẫn" được nói theo cách diễn đạt thông thường. Vì vậy, ngày nay, một vị Tỳ-kheo có trí tuệ không nên ca ngợi cái chết đối với một vị Tỳ-kheo đang lâm bệnh theo cách như vậy. Nếu người bệnh nghe lời ca ngợi đó rồi dùng phương kế như nhịn ăn v.v... mà qua đời khi tuổi thọ vẫn còn dù chỉ là một sát-na tâm (javana), thì vị ca ngợi kia chính là người giết. Tuy nhiên, sự hướng dẫn nên được đưa ra theo cách này: "Đối với người có giới hạnh, việc đắc được Đạo và Quả là điều không đáng kinh ngạc; vì vậy, hiền giả đừng nên quyến luyến đối với trú xá v.v... mà hãy thiết lập chánh niệm hướng về Phật, hướng về Pháp, hướng về Tăng, hướng về thân, và chớ nên phóng dật trong việc tác ý". Nếu cái chết đã được ca ngợi, nhưng người kia không dùng bất kỳ phương kế nào theo lời ca ngợi đó mà chết theo tự nhiên, theo đúng tuổi thọ và sự liên tục của mình, thì người ca ngợi không bị xử tội.

Trong câu chuyện thứ hai: "Này các Tỳ-kheo, không được ngồi mà không xem xét kỹ" (na ca bhikkhave appaṭivekkhitvāti). Ở đây, loại chỗ ngồi

nào cần phải xem xét, loại nào không cần xem xét? Chỗ ngồi nào chỉ là chỗ ngồi sạch sẽ, không có trải thảm, hoặc là chỗ ngồi được trải thảm ngay trước mắt những người vừa mới đến, thì không cần phải xem xét lại, có thể ngồi được. Ngay cả khi người ta dùng tay tự mình ấn xuống và mời rằng: "Bạch Ngài, xin mời ngồi ở đây", thì cũng có thể ngồi được. Nếu đã đến và ngồi từ trước, sau đó chỉ di chuyển lên trên hoặc xuống dưới, thì không cần phải thực hiện việc xem xét. Chỗ ngồi nào được che phủ bằng một tấm vải mỏng đến mức có thể nhìn thấy bề mặt bên dưới, thì cũng không cần xem xét. Nhưng chỗ ngồi nào đã được trải sẵn từ trước bằng các loại chăn, thảm lông v.v... thì phải dùng tay sờ qua để kiểm tra kỹ rồi mới được ngồi. Tuy nhiên, trong bộ Mahāpaccariya có nói rằng: "Ngay cả khi được trải bằng một tấm vải dày nhưng không thấy có nếp nhăn (nghi ngờ có vật bên dưới) thì không cần phải xem xét".

Trong câu chuyện về cái chày: "Không có dụng ý" (asañciccoti) vì vị đó không có tâm sát hại và hành động thực hiện bị sai lệch (so với ý định). Vì thế vị ấy mới nói: "Tôi không có dụng ý". Câu chuyện về cái cối đã rõ ràng.

Trong các câu chuyện về vị xuất gia khi tuổi già, ở câu chuyện đầu tiên, vị ấy bị đuổi đi với ý nghĩ: "Đừng để ông ta gây cản trở cho Tăng đoàn". Ở câu chuyện thứ hai, vị ấy bị đuổi đi giữa Tăng đoàn và giữa nhóm vì bị làm phiền bởi những lời nói rằng: "Đây là con của vị Trưởng lão già", với ý nghĩ: "Mong cho ông ta chết đi". Ở câu chuyện thứ ba, do gây ra sự đau đớn cho người kia nên phạm Trọng tội.

* Ba sự việc tiếp theo sau đây đều có ý nghĩa hiển nhiên. Trong sự việc về vật thực có pha thuốc độc: Vị Tỳ-kheo ấy là người luôn thực hành trọn vẹn các pháp đáng được ghi nhớ (pháp lữ hòa kình), vị ấy thường nhường phần vật thực thượng vị cho các bạn đồng phạm hạnh rồi mới tự mình thọ dụng. Vì thế văn bản ghi rằng: "Vị ấy đã bố thí phần ưu tiên". "Phần ưu tiên" (aggakārika) nghĩa là hành động ưu tiên; ý nghĩa là phần vật thực nhận được đầu tiên, hoặc phần vật thực tối thượng, hoặc phần vật thực tinh túy nhất. Tuy nhiên, hành động ưu tiên được gọi là sự bố thí ấy thì không thể đem cho được, thực tế là vị ấy đã đem cho

phần vật thực bắt đầu từ vị trí của các bậc Thượng tọa. "Những Tỳ-kheo ấy" tức là những vị Tỳ-kheo đã thọ dụng vật thực bắt đầu từ vị trí Thượng tọa; nghe truyền rằng tất cả các vị ấy đều đã mệnh chung. Các chi tiết còn lại ở đây đều đã hiển nhiên. Tuy nhiên, đối với những gia đình không có đức tin, theo tà kiến, khi nhận được vật thực tinh sạch một cách cung kính, nếu chưa xem xét kỹ lưỡng thì tự mình không nên thọ dụng, cũng không nên đem cho người khác. Ngay cả cơm hoặc bánh trái nhận được từ chiều hôm trước cũng không nên thọ dụng. Bởi vì những gia đình ấy có thể bố thí những thứ đáng vứt bỏ, vốn đã bị rắn, bọ cạp hoặc các loài tương tự bò qua mà không được che đậy. Ngay cả vật thực có dính dầu thơm hoặc nghệ cũng không nên nhận từ đó. Vì rằng những người ấy nghĩ rằng nên bố thí cả phần cơm đã dùng để lau chùi các vết thương trên thân thể.

Trong sự việc về sự thử nghiệm: Người thử nghiệm thực hiện hai sự thử nghiệm — hoặc là thử nghiệm thuốc độc với ý nghĩ: "Liệu thứ này có khả năng giết chết hay không?", hoặc là thử nghiệm trên người với ý nghĩ: "Liệu người này ăn thuốc độc này có chết hay không?". Trong cả hai trường hợp, nếu đưa thuốc với ý định thử nghiệm, dù người kia chết hay không chết, vị ấy đều phạm tội Thullaccaya (Trọng tội). Nhưng nếu đưa thuốc với ý định: "Cầu mong thuốc độc này giết chết kẻ kia" hoặc "Cầu mong kẻ kia ăn thuốc độc này rồi chết", nếu người đó chết, vị ấy phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ); nếu không chết, vị ấy phạm tội Thullaccaya.

182-3. Tiếp theo đây là ba sự việc về tảng đá và ba sự việc về gạch, rìu, rui mè, tất cả đều có ý nghĩa hiển nhiên. Không chỉ dựa trên tảng đá hoặc các vật tương tự mà có sự phân biệt về phạm tội hay không phạm tội, mà ngay cả dựa trên gậy gộc, chùy, đục, đòn bẩy, sự phân biệt ấy cũng tồn tại; do đó, điều gì không được nêu trong Chánh tạng thì cần phải được hiểu theo phương pháp đã được nêu.

Trong các sự việc về giàn giáo: "Giàn giáo" (aṭṭako) được gọi là cái giường trên không trung; thứ mà người ta buộc lại để phục vụ cho việc quét vôi, vẽ hoa văn hoặc vẽ dây leo. Tại đó, vị Tỳ-kheo nói rằng: "Này hiền giả, hãy đứng ở chỗ đó mà buộc lại", với ý định gây ra cái chết, ám

chỉ đến chỗ mà nếu đứng tại đó, người kia sẽ ngã xuống rồi bị cọc đâm trúng hoặc chết ở dưới hố, vực sâu. Ở đây, có vị ấn định vị trí bên trên rằng: "Hắn sẽ chết do ngã từ chỗ này", có vị ấn định vị trí bên dưới rằng: "Hắn sẽ chết do ngã xuống chỗ này", có vị ấn định cả hai rằng: "Hắn sẽ chết do ngã từ chỗ này xuống chỗ này". Trong trường hợp đó, nếu người kia không ngã từ vị trí bên trên đã ấn định mà ngã từ chỗ khác, hoặc không ngã đúng vị trí bên dưới đã ấn định mà ngã chỗ khác, hoặc trong khi ấn định cả hai mà người kia ngã sai lệch một trong hai vị trí đó, nếu người ấy chết, vị Tỳ-kheo không phạm tội vì sự việc xảy ra sai với dự tính. Trong sự việc về việc lợp mái chùa, phương pháp cũng tương tự như vậy.

Trong sự việc về sự không hỷ lạc: Nghe truyền rằng vị Tỳ-kheo ấy, sau khi thấy sự vận hành của dục tầm và các tầm khác mà không thể ngăn chặn được, nên đâm ra không còn hỷ lạc trong giáo pháp và hướng tâm về đời sống cư sĩ. Khi ấy vị ấy suy nghĩ rằng: "Ta sẽ chết trước khi để giới hạnh bị phá vỡ". Sau đó, vị ấy leo lên núi, trong khi đang gieo mình xuống vực thì rơi đè lên một người thợ đan rổ mà làm người ấy chết. "Thợ đan rổ" (vilīvakāra) tức là người thợ làm tre. Lời dạy "Này các Tỳ-kheo, không được tự mình gieo mình xuống" nghĩa là không được tự sát. Đây là cách nói có sự biến đổi về ngữ pháp. Ở đây, không chỉ là không được gieo mình xuống, mà còn không được tự sát bằng bất kỳ nỗ lực nào khác, thậm chí cho đến việc tuyệt thực. Bởi vì nếu một Tỳ-kheo bị bệnh, trong khi có thuốc men và người chăm sóc mà lại muốn chết nên tuyệt thực, vị ấy phạm tội Dukkaṭa (Tác ác). Tuy nhiên, đối với người bị trọng bệnh kéo dài, các Tỳ-kheo chăm sóc mệt mỏi và ghê tởm, cảm thấy phiền não và tự hỏi: "Khi nào vị này mới thoát khỏi bệnh tật đây?". Nếu vị ấy nghĩ rằng: "Thân xác này dù có được chăm sóc cũng không tồn tại được lâu, và các Tỳ-kheo đang mệt mỏi", rồi vị ấy tuyệt thực, không dùng thuốc, thì điều đó là hợp lẽ. Hoặc vị nào nghĩ rằng: "Căn bệnh này thật khốc liệt, thọ mạng không còn tồn tại lâu, và sự chứng đắc đặc biệt của ta dường như đã nằm trong tầm tay", rồi tuyệt thực thì điều đó cũng hoàn toàn hợp lẽ. Đối với người không bệnh nhưng khởi lên lòng kinh cảm (saṃvega) rằng: "Việc tìm kiếm vật thực là sự chướng ngại, ta sẽ chỉ chuyên tâm vào đề mục thiền định", rồi vì ưu

tiên đề mục thiền định mà tuyệt thực, điều đó là hợp lẽ. Nếu người nào tuyên bố về sự chứng đắc đặc biệt rồi mới tuyệt thực thì không hợp lẽ. Tuy nhiên, việc thảo luận với các vị Tỳ-kheo đồng phạm hạnh có lòng tàm quý thì là điều hợp lẽ.

Trong sự việc về tảng đá: "Do đùa nghịch" (davāya) nghĩa là bằng sự nô giỡn, cười cợt; "Do vui chơi" (khiḍḍāya) cũng đồng nghĩa như vậy. "Tảng đá" (silā) nghĩa là viên đá; không chỉ viên đá mà bất kỳ thứ gì khác như khúc gỗ hoặc mảnh gạch, việc ném đi bằng tay hoặc bằng máy đều không hợp lẽ. Vì mục đích xây dựng Bảo tháp và các công trình tương tự, nếu người ta vừa cười giỡn vừa lăn, ném hoặc nhấc các tảng đá lên trong lúc đang làm việc thì điều đó hợp lẽ. Hoặc khi đang làm các công việc xây dựng mới tương tự, hoặc đang giặt đồ mà nhấc cây gỗ hoặc gậy giặt đồ lên rồi quăng đi thì hợp lẽ. Trong lúc ban phát vật thực, nếu ném khúc gỗ hoặc mảnh sành để xua đuổi quạ hoặc chó thì hợp lẽ.

* Các sự việc về xông hơi và các việc tương tự, tất cả đều có ý nghĩa hiển nhiên. Ở đây, không nên vì nghĩ rằng "Ta là người hay hối hận" mà không chăm sóc người bệnh; với tâm mong cầu lợi ích, phải xem xét tất cả các yếu tố về sức khỏe, sở thích, sự thích hợp và không thích hợp của người bệnh mà thực hiện.

* Trong sự việc về người đàn bà ngoại tình có thai: "Người có chồng đi xa" (pavutthapatikā) nghĩa là người phụ nữ có chồng đi vắng. "Sự làm hư thai" (gabbhapātanaṃ) nghĩa là loại thuốc nào mà khi uống vào thì bào thai bị trục ra. Hai sự việc về người vợ đều có ý nghĩa hiển nhiên. Trong sự việc về việc ép bụng làm hư thai: Khi được bảo rằng "Hãy ép bụng làm cho thai rơi ra", nhưng người kia lại dùng cách khác để ép làm thai rơi ra, đó là sự sai lệch dự tính. Ngay cả khi được bảo "Hãy bảo người khác ép bụng làm cho thai rơi ra", nhưng vị ấy lại tự mình ép làm thai rơi ra, đó cũng là sự sai lệch dự tính. Tuy nhiên, đối với khái niệm "con người" (manussaviggahe), không có sự phân biệt gián tiếp. Do đó, khi đã nói rằng "Cái thai sẽ rơi ra khi bị ép bụng", thì dù người phụ nữ ấy tự mình ép hay bảo người khác ép làm cho thai rơi ra, không có sự sai lệch dự tính; vị ấy phạm tội Pārājika. Trong sự việc về việc dùng nhiệt (tāpana), phương pháp cũng tương tự như vậy.

Trong sự việc về người đàn bà hiếm muộn: "Người đàn bà hiếm muộn" (vañjhitthī) là người không thụ thai. Thực tế không có người phụ nữ nào hoàn toàn không thụ thai, nhưng lời này ám chỉ đến người mà bào thai dù đã hình thành nhưng không đậu lại được. Nghe truyền rằng trong thời kỳ kinh nguyệt, tất cả phụ nữ đều có khả năng thụ thai. Nhưng người bị gọi là "hiếm muộn" là do quả báo bất thiện của chúng sinh đang tái sinh trong bụng người đó trổ sanh. Những chúng sinh ấy, dù đã kết nối tái sinh bằng quả báo thiện nhỏ nhoi, nhưng bị quả báo bất thiện áp đảo nên bị tiêu vong. Ngay khi mới tái sinh, do uy lực của nghiệp mà bào thai không đậu được theo hai cách: do gió hoặc do các vi sinh vật. Gió làm cho khô héo rồi biến mất, hoặc các vi sinh vật ăn mất. Để ngăn chặn ngọn gió hoặc các vi sinh vật đó, nếu dùng thuốc thì bào thai có thể đậu lại; nhưng vị Tỳ-kheo ấy đã không làm vậy mà lại đưa một loại thuốc cực mạnh. Do đó, người phụ nữ ấy đã mệnh chung. Vì tính chất khốc liệt của loại thuốc, Đức Thế Tôn đã ban hành tội Dukkaṭa.

Trong sự việc thứ hai, phương pháp cũng tương tự. Do đó, không nên làm thuốc cho những người lạ đến gặp; nếu làm thì phạm tội Dukkaṭa. Tuy nhiên, nên làm thuốc cho năm hạng người đồng phạm hạnh: Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni, Học nữ, Sa-di và Sa-di-ni. Đối với những bậc có cùng giới hạnh, đức tin và trí tuệ, những người đang nỗ lực trong ba học này, thì không được phép không làm thuốc cho họ. Khi làm thuốc, nếu họ có vật dụng thì nên lấy vật dụng của họ mà bào chế rồi đưa cho họ. Nếu họ không có, nên dùng vật dụng của chính mình. Nếu chính mình cũng không có, nên tìm kiếm từ việc đi khất thực hoặc từ những nơi thân quyến đã có lời thỉnh mời. Nếu vẫn không tìm được, vì lợi ích của người bệnh, dù không có lời thỉnh mời trước cũng có thể đi xin mang về để bào chế.

Cũng nên làm thuốc cho năm hạng người khác: cha, mẹ, những người chăm sóc cha mẹ, người phục vụ (thị giả) của chính mình, và người sắp xuất gia (paṇḍupalāsa). "Người sắp xuất gia" là người mong cầu xuất gia, cư ngụ trong chùa cho đến khi chuẩn bị xong bát và y. Trong số đó, nếu cha mẹ là những người có quyền thế, không mong đợi sự giúp đỡ, thì có thể không làm. Nhưng nếu họ dù đang ở vị trí quyền quý mà vẫn mong

đợi, thì không được phép không làm. Đối với những người mong đợi thuốc men thì phải đưa thuốc; đối với những người không biết cách bào chế thì phải bào chế rồi đưa cho họ. Vì lợi ích của tất cả những người này, nên tìm kiếm thuốc theo phương pháp đã nêu đối với các vị đồng phạm hạnh. Tuy nhiên, nếu đưa mẹ vào chùa để chăm sóc, phải thực hiện mọi sự phục vụ mà không được chạm vào thân thể. Các loại thức ăn cứng và thức ăn mềm phải được đưa tận tay. Còn đối với cha, phải chăm sóc, hầu hạ bằng việc tắm rửa, xoa bóp tận tay giống như đối với một vị Sa-di. Đối với những người đang nuôi dưỡng, chăm sóc cha mẹ, cũng phải thực hiện tương tự như vậy. "Người phục vụ" là người nhận tiền công để chặt củi trong rừng hoặc làm các công việc khác; khi người ấy bị bệnh, chừng nào người thân của họ chưa đến thì vẫn phải làm thuốc cho họ. Còn người nào nương tựa vào Tỳ-kheo để làm mọi công việc, thì nhất thiết phải làm thuốc cho người đó. Đối với người sắp xuất gia, phải đối xử như đối với một vị Sa-di.

Cũng nên làm thuốc cho mười hạng người khác: anh cả, em trai, chị cả, em gái, dì (em của mẹ), bác gái (chị của mẹ), chú (em của cha), bác trai (anh của cha), cô (chị em của cha) và cậu (anh em của mẹ). Tuy nhiên, khi làm thuốc cho tất cả những người này, phải lấy thuốc của chính họ rồi chỉ bào chế giúp và đưa cho họ. Nếu họ không có đủ và thỉnh cầu rằng: "Bạch Ngài, xin hãy cho chúng con, chúng con sẽ hoàn trả lại sau", thì nên cho mượn tạm thời. Ngay cả khi họ không thỉnh cầu, vị Tỳ-kheo có thể nói rằng: "Tôi có thuốc đây, các người hãy lấy dùng tạm đi", hoặc khởi tâm nghĩ rằng: "Khi nào họ có, họ sẽ trả lại", rồi mới cho. Nếu họ hoàn trả thì nên nhận, nếu không trả thì không được đòi hỏi. Ngoại trừ mười hạng thân quyến này, không nên làm thuốc cho những người khác.

Đối với dòng dõi con cái của những người này cho đến đời thứ bảy của thân tộc, việc vị Tỳ-kheo yêu cầu tứ vật dụng dù không có lời thỉnh mời trước, hoặc làm thuốc, hoặc làm công việc của thầy thuốc cho họ, thì không phạm tội làm hư hỏng gia đình (kuladūsaka). Nếu chị dâu hoặc anh rể bị bệnh, nếu họ là thân quyến thì cũng hợp lẽ. Nếu họ không phải là thân quyến, thì nên thông qua anh trai hoặc chị gái mà đưa thuốc, nói

rằng: "Hãy đưa thứ này cho người đang được các người chăm sóc". Hoặc là đưa cho con cái của họ và nói rằng: "Hãy đưa thứ này cho cha mẹ của các con". Theo phương pháp này, sự phân định cần được hiểu trong mọi trường hợp.

Vì lợi ích của các vị ấy, các Sa-di khi mang thuốc từ rừng về, nên nhờ các Sa-di là thân quyến mang về giúp. Hoặc tự mình mang về vì lợi ích của mình rồi mới dâng tặng. Các vị ấy cũng nên mang về với tâm niệm rằng: "Chúng ta mang về cho Thầy tế độ". Khi cha mẹ của Thầy tế độ bị bệnh đến chùa, mà Thầy tế độ đã đi phương xa, thì hàng cộng trú (Saddhivihārika) nên lấy thuốc thuộc sở hữu của Thầy tế độ để dâng tặng. Nếu không có sẵn, phải xả bỏ thuốc của chính mình để dâng cho cha mẹ của Thầy. Nếu bản thân cũng không có, phải tìm kiếm theo cách đã nêu, biến thành vật sở hữu của Thầy tế độ rồi mới dâng tặng. Thầy tế độ cũng phải đối xử tương tự như thế đối với cha mẹ của hàng cộng trú. Phương pháp này cũng được áp dụng đối với Thầy giáo thọ và hàng đệ tử. Bất kỳ ai khác, dù là người lạ, kẻ trộm, vị lãnh chúa bại trận, người nghèo khổ bị thân quyến ruồng bỏ, hay người đang đi đường mà bị bệnh rồi vào chùa, thì đối với tất cả bọn họ, hành giả nên chế thuốc giúp với tâm không mong cầu đền đáp.

Đối với một gia đình có đức tin, là người hộ độ tứ vật dụng cho Tăng đoàn và có vị trí như cha mẹ, nếu trong đó có người bị bệnh, vì sự thân thiết mà họ thưa rằng: "Bạch Ngài, xin hãy làm thuốc rồi cho chúng con", thì tuyệt đối không được cho, cũng không được làm thuốc. Tuy nhiên, sau khi biết rõ điều gì là hợp lẽ (kappiya), nếu họ hỏi rằng: "Bạch Ngài, đối với căn bệnh tên như thế này, người ta thường làm thuốc gì?", thì có thể nói rằng: "Người ta lấy thứ này và thứ kia để làm". Nhưng nếu họ hỏi: "Bạch Ngài, mẹ của con bị bệnh, xin Ngài hãy chỉ cách làm thuốc", thì không được chỉ bảo. Tuy nhiên, có thể nói chuyện với nhau rằng: "Này đạo hữu, đối với căn bệnh này, người ta đã làm thuốc gì cho vị Tỳ-kheo tên là như thế kia?", rồi vị kia đáp: "Bạch Ngài, là thứ này và thứ kia". Sau khi nghe điều đó, người kia tự làm thuốc cho mẹ mình, thì điều đó là hợp lẽ.

Tương tự, nghe nói khi phu nhân của vua Vasabha bị bệnh, Trưởng lão

Mahāpaduma được một người phụ nữ đến hỏi, Ngài không nói là "tôi không biết", mà đã đàm luận với các Tỳ-kheo đúng như cách trên. Người phụ nữ nghe được điều đó và đã làm thuốc cho phu nhân. Khi bệnh đã thuyên giảm, họ mang một tráp đựng thuốc chứa đầy ba bộ y và ba trăm đồng tiền kahāpaṇa đến đặt dưới chân Trưởng lão và thưa: "Bạch Ngài, xin hãy thực hiện việc cúng dường hoa". Trưởng lão nghĩ rằng: "Đây gọi là phần của bậc thầy", nên đã cho phép tiếp nhận theo cách hợp lệ rồi thực hiện việc cúng dường hoa. Đó là cách phải cư xử đối với việc dùng thuốc.

Về việc tụng kinh Paritta, nếu được thưa rằng: "Bạch Ngài, xin hãy làm lễ Paritta cho người bệnh", thì không nên làm; nhưng nếu được thưa: "Xin hãy tụng đọc", thì nên làm. Nếu vị ấy nghĩ rằng: "Con người vốn không biết rõ, nếu không thực hiện họ sẽ sinh tâm hối hận", thì nên làm. Nếu họ thưa: "Xin hãy làm nước Paritta và dây Paritta rồi cho chúng con", thì vị ấy nên dùng tay khuấy nước của chính họ và vuốt sợi dây rồi đưa cho họ. Nếu lấy nước từ trong chùa hoặc sợi dây thuộc sở hữu của mình để cho, thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Nếu người ta mang nước và dây đến rồi ngồi xuống thưa: "Xin hãy tụng kinh Paritta", thì nên làm. Nếu họ không biết cách, thì nên chỉ dẫn. Khi các Tỳ-kheo đang ngồi, nếu người ta rưới nước lên chân và đặt sợi dây rồi đi mất mà thưa rằng: "Hãy làm lễ Paritta, hãy tụng kinh Paritta", thì không nên rút chân ra, vì con người sẽ sinh tâm hối hận. Nếu trong làng có người gửi người đến chùa vì lợi ích của người bệnh rằng: "Xin hãy tụng kinh Paritta", thì nên tụng. Trong làng, tại các cung điện của vua hoặc những nơi tương tự, khi có bệnh tật hoặc tai ương phát sinh, nếu họ mời đến để tụng, thì nên tụng các kinh như Āṭānāṭiya. Nếu họ gửi người đến thưa: "Xin hãy đến truyền giới cho người bệnh, hãy thuyết Pháp; hoặc xin hãy đến cung điện của vua hay nhà của các quan đại thần để truyền giới, để thuyết Pháp", thì nên đi để truyền giới và thuyết Pháp. Nếu họ mời rằng: "Xin hãy đến để hộ niệm cho người chết", thì không nên đi. Nhưng nếu đi với ý định thực hành đề mục thiền định (kammaṭṭhāna) rằng: "Ta sẽ đắc được niệm sự chết khi nhìn thấy bãi tha ma hay nhìn thấy tử thi", thì nên đi. Đó là cách phải cư xử đối với việc tụng kinh Paritta.

Về vật thực khất thực (Piṇḍapāta), vật thực chưa được thọ dụng (anāmaṭṭha) nên cho ai và không nên cho ai? Trước hết, nên cho cha và mẹ. Cho dù vật thực đó có giá trị bằng một đồng kahāpaṇa đi nữa, thì cũng không phải là việc làm thất thoát vật thí của người có đức tin. Cũng nên cho những người phục vụ cha mẹ, người làm công việc hộ trì (veyyāvaccakara) và người làm vườn (paṇḍupalāsa). Trong đó, đối với người làm vườn, có thể bỏ vào bát của họ mà cho. Ngoài những người đó ra, không nên cho những người cư sĩ khác, dù là cha mẹ của họ. Bởi vì vật thực dành cho bậc xuất gia đối với người cư sĩ là vật linh thiêng như bảo tháp (cetiya). Hơn nữa, vật thực chưa thọ dụng này có thể cho cả kẻ cướp hung bạo hoặc vị lãnh chúa vừa tìm đến. Tại sao? Vì nếu không cho, họ sẽ nghĩ rằng "họ không cho" rồi xâm phạm; hoặc nếu được cho vật thực dư thừa, họ sẽ nổi giận vì nghĩ rằng "họ cho đồ thừa". Khi giận dữ, họ có thể sát hại mạng sống hoặc gây nguy hại cho giáo pháp. Câu chuyện về con rồng-tướng cướp đi tìm kiếm vương quyền nên được kể lại ở đây. Đó là cách phải cư xử đối với vật thực khất thực.

Về việc tiếp đón (Paṭisanthāra), nên thực hiện cho ai và không nên thực hiện cho ai? Việc tiếp đón phải được thực hiện cho bất kỳ ai đến chùa, dù là khách lạ, người nghèo, kẻ trộm hay vị lãnh chúa. Như thế nào? Khi thấy một khách lạ đã cạn kiệt lương thực đến chùa, nên cho nước uống, cho dầu thoa chân. Nếu đến đúng giờ thì cho cháo và cơm; nếu đến phi thời mà có gạo, nên cho gạo. Không được bảo người đến sai giờ rằng: "Hãy đi đi". Nên cho chỗ nghỉ ngơi. Tất cả phải được làm với tâm không mong cầu đền đáp. Không nên khởi tâm rằng: "Con người vốn là những người hộ độ tứ vật dụng, khi được tiếp đãi như thế này, họ sẽ hoan hỷ lặp đi lặp lại và sẽ giúp đỡ ta". Đối với kẻ trộm, có thể cho cả vật dụng thuộc về Tăng đoàn.

Để làm sáng tỏ lợi ích của việc tiếp đón, nhiều câu chuyện như chuyện con rồng-tướng cướp, chuyện vị đại vương cùng với anh trai đi đến xứ Jambudīpa, chuyện bốn vị đại thần trong vương quốc của đức vua cha, chuyện tướng cướp Abhaya và nhiều chuyện khác đã được kể lại chi tiết trong Đại Chú Giải (Mahā-aṭṭhakathā).

Ở đây, xin trích dẫn một câu chuyện làm ví dụ: Nghe nói tại đảo Sīhaḷa (Sri Lanka), có một tướng cướp tên là Abhaya cùng với năm trăm thuộc hạ lập doanh trại tại một nơi, tàn phá và sinh sống trong phạm vi ba tuần dư (yojana). Người dân ở thành Anurādhapura không dám băng qua sông Kadamba, và đường đi đến núi Cetiya bị gián đoạn. Một ngày nọ, tên cướp nghĩ rằng: "Ta sẽ đi cướp núi Cetiya". Những người làm vườn thấy vậy bèn báo cho Trưởng lão Abhaya, vị chuyên tụng Trường Bộ kinh (Dīghabhāṇaka). Trưởng lão hỏi: "Có bơ tươi và mật ong không?". Họ đáp: "Bạch Ngài, có". "Hãy cho bọn cướp. Có gạo không?". "Bạch Ngài, có gạo, rau tươi và các sản phẩm từ sữa bò được mang đến cho Tăng đoàn". Trưởng lão bảo: "Hãy chuẩn bị cơm rồi cho bọn cướp". Những người làm vườn đã làm theo. Bọn cướp sau khi ăn cơm xong liền hỏi: "Ai đã thực hiện việc tiếp đón này?". Họ đáp: "Là Ngài Abhaya, bậc Thầy của chúng tôi". Bọn cướp đến gặp Trưởng lão, đảnh lễ và thưa: "Chúng con đến đây định cướp đoạt tài sản của Tăng đoàn và của bảo tháp, nhưng chúng con đã khởi tâm tịnh tín nhờ sự tiếp đón này của Ngài. Từ nay trở đi, việc bảo vệ chùa một cách đúng pháp thuộc về trách nhiệm của chúng con. Xin các cư dân cứ đến dâng cúng dường và đảnh lễ bảo tháp". Từ đó về sau, khi thấy người dân đến dâng cúng, bọn chúng đón tiếp ngay tại bờ sông và bảo vệ họ dẫn vào chùa; tại chùa, chúng cũng đứng bảo vệ cho những người đang dâng cúng. Chúng cũng ăn những phần thức ăn còn dư của các Tỳ-kheo. Khi người dân ra về, bọn cướp tiễn họ đến tận bờ sông rồi mới quay lại.

Một ngày nọ, trong Tăng đoàn phát sinh lời chỉ trích rằng: "Trưởng lão đã tự ý lấy tài sản của Tăng đoàn cho bọn cướp". Trưởng lão cho triệu tập tăng chúng và nói: "Bọn cướp đã đến với ý định cướp đoạt những vật dụng thường nhật của Tăng đoàn và tài sản của bảo tháp. Khi đó, tôi đã thực hiện việc tiếp đón bấy nhiêu để chúng không lấy đi; hãy gom tất cả lại và định giá đi. Vì lý do đó, hãy gom các vật dụng không bị cướp mất lại và định giá đi". Sau đó, toàn bộ những gì Trưởng lão đã cho cũng không đáng giá bằng một tấm thảm vẽ tuyệt đẹp trong ngôi nhà bảo tháp. Khi ấy họ nói rằng: "Việc tiếp đón do Trưởng lão thực hiện là rất tốt, không nên khiển trách hay nhắc nhở; không có sự tổn thất hay trộm cắp nào cả". Vị Tỳ-kheo trí tuệ sau khi nhận thấy việc tiếp đón có lợi ích

lớn như thế thì nên thực hiện.

187. Trong chuyện về việc thọc cù lét bằng ngón tay: "uttanto" nghĩa là mệt lả. "Anassāsako" nghĩa là không còn hơi thở. Tuy nhiên, trong sự kiện này, tội liên đới đáng lẽ phải có nhưng không được đề cập ở đây vì nó đã được nêu rõ trong phần "Các tội nhỏ" (Khuddaka).

Trong câu chuyện kế tiếp: "ottharitvā" nghĩa là đè lên. Nghe rằng người ấy đã bị họ kéo té xuống. Một người đã leo lên ngồi trên bụng của người ấy. Mười lăm người còn lại cũng đè xuống đất và giết chết người ấy như thể giết một con thú bằng những tảng đá không quá nặng. Tuy nhiên, vì họ có ý định hành hạ chứ không có ý định sát hại, nên bất cộng trụ (Pārājika) không được tuyên thuyết.

Trong chuyện về thầy phù thủy trừ tà: "yakkhaṃ māresi" (giết Dạ-xoa) nghĩa là các thầy phù thủy vì muốn giải thoát cho người bị Dạ-xoa nhập nên đã triệu thỉnh Dạ-xoa và bảo rằng: "Hãy buông tha". Nếu nó không buông tha, họ dùng bột hoặc đất sét nặn thành hình nhân rồi chặt tay, chân v.v...; bất cứ phần nào của hình nhân bị chặt thì phần tương ứng của Dạ-xoa cũng bị chặt đứt như thế. Khi đầu bị chặt, Dạ-xoa cũng chết. Theo cách đó, người ấy đã giết chết (Dạ-xoa); do vậy tội Trọng (Thullaccaya) được tuyên thuyết. Không chỉ riêng đối với Dạ-xoa, mà ngay cả người nào giết hại Thiên chủ Sakka, người ấy cũng phạm tội Trọng.

Trong chuyện về Dạ-xoa hung dữ: "vāḷayakkhavihāraṃ" nghĩa là ngôi chùa nơi có con Dạ-xoa hung dữ và tàn bạo đang trú ngụ. Nếu ai không biết về ngôi chùa như thế mà chỉ gởi người đến đó với mục đích để ở, thì không phạm tội. Nếu ai gởi người đi với ý định sát hại, người ấy phạm bất cộng trụ nếu người kia chết, và phạm tội Trọng nếu người kia không chết. Tương tự như trường hợp ngôi chùa có Dạ-xoa hung dữ; cũng vậy, tại nơi nào có các loài thú dữ như sư tử, cọp, hoặc các loài bò sát dài như trăn, rắn độc trú ngụ, thì sự phân biệt về tội và không tội đối với người gởi đến "nơi trú ngụ nguy hiểm" (vāḷavihāra) đó cũng cần phải

được biết rõ. Đây là phương pháp luận ngoài bản văn gốc (Pāḷimuttakanaya). Giống như trường hợp gởi Tỳ-kheo đến nơi có Dạ-xoa hung dữ; cũng vậy, việc gởi Dạ-xoa hung dữ đến chỗ Tỳ-kheo thì sự phân biệt về tội và không tội cũng cần phải được biết rõ. Phương pháp này cũng áp dụng cho các trường hợp như vùng hoang vu có thú dữ v.v... Tuy nhiên, ở đây, vùng hoang vu nào có thú dữ hoặc loài bò sát dài thì gọi là "vùng hoang vu có thú dữ" (vāḷakantāro). Nơi nào có bọn cướp thì gọi là "vùng hoang vu có cướp" (corakantāro); sự khác biệt chỉ nằm ở ý nghĩa của từ ngữ. bất cộng trụ liên quan đến việc sát hại nhân mạng vốn rất vi tế, không thể thoát tội bằng cách nói quanh co; do đó, nếu ai nói rằng: "Tại địa điểm kia có tên cướp đang ngồi, kẻ nào chặt đầu hắn mang về sẽ nhận được sự trọng thưởng từ nhà vua". Sau khi nghe lời nói ấy, nếu có người đi đến và giết tên cướp đó, thì người nói phạm bất cộng trụ.

188. Trong các đoạn bắt đầu bằng "Taṃ maññamāno" (tưởng là người đó): Nghe rằng Tỳ-kheo nọ muốn giết vị Tỳ-kheo kẻ thù của mình nên suy nghĩ rằng: "Nếu ta giết hắn giữa ban ngày thì khó có thể rút lui an toàn, ta sẽ giết hắn vào ban đêm". Sau khi trù tính, vị ấy đến vào ban đêm tại nơi nhiều người đang ngủ, tưởng người đó là kẻ thù nên đã tước đoạt mạng sống của chính người đó. Người khác lại tưởng người đó là kẻ thù nhưng lại giết lầm người khác; người khác nữa tưởng người đó là bạn của kẻ thù nên giết người đó; người khác nữa tưởng người đó là bạn của kẻ thù nhưng lại giết lầm một người khác cũng là bạn của kẻ thù. Trong tất cả các trường hợp này, đều phạm bất cộng trụ.

Trong các câu chuyện về người bị phi nhân nhập, ở câu chuyện đầu tiên, vị ấy đã đánh với ý định: "Ta sẽ xua đuổi Dạ-xoa", người kia (Dạ-xoa) nghĩ rằng: "Bây giờ tên này không thể gây hại được, ta sẽ không giết hắn". Ở đây, vì không có ý định sát hại nên được tuyên thuyết là không phạm tội. Tuy nhiên, không phải vì thế mà nên đánh người bị phi nhân nhập, mà nên buộc lá thốt nốt có chép kinh bảo hộ (Paritta) vào tay hoặc chân, hoặc tụng các bài kinh bảo hộ như kinh Bảo Châu (Ratana Sutta), và nên thuyết Pháp rằng: "Chớ có quấy nhiễu vị Tỳ-kheo có giới hạnh". Các bài thuyết giảng về thiên giới v.v... đã có ý nghĩa rõ ràng.

Những gì cần phải nói ở đây thì đã được nói rồi.

189. Câu chuyện về việc chặt cây cũng tương tự như câu chuyện về việc bị thắt nút. Nhưng có điểm khác biệt này: người nào dù bị cây đè nhưng không chết, và có thể thoát ra bằng cách chặt một bên thân cây hoặc đào đất, nếu trong tay người ấy có dao hoặc rìu, thì thà phải từ bỏ mạng sống chứ không được chặt cây hay đào đất. Tại sao? Vì nếu làm như thế, vị ấy phạm tội Ưng đối trị (Pācittiya), phá vỡ giáo lệnh của Đức Phật, và không giữ gìn giới hạnh cho đến cuối đời. Do đó, sau khi thọ trì rằng "thà từ bỏ mạng sống chứ không bỏ giới", thì không được làm như vậy. Tuy nhiên, đối với một vị Tỳ-kheo khác, việc chặt cây hoặc đào đất để cứu vị ấy ra là điều nên làm. Trưởng lão Mahāsumma nói rằng nếu phải lăn thân cây bằng một cái đòn bẩy để cứu người ra, thì nên chặt chính cái cây đó để làm đòn bẩy. Trưởng lão Mahāpaduma nói rằng chặt một cái cây khác để làm đòn bẩy cũng là điều nên làm. Đối với người bị rơi xuống hố v.v..., việc buộc thang để cứu lên cũng theo phương pháp này. Tự mình không được chặt cây cỏ đang sinh trưởng (bhūtagāma) để làm thang, nhưng nếu người khác làm để cứu mình lên thì điều đó là nên làm.

190. Trong các câu chuyện về việc đốt rừng: "dāyaṃ ālimpesuṃ" nghĩa là họ đã đốt lửa trong rừng. Ở đây, tùy theo ý định nhắm vào đối tượng hay không nhắm vào đối tượng mà các bất cộng trụ (Pārājika), Vô gián nghiệp (Ānantariya), tội Trọng (Thullaccaya), và tội Ưng đối trị (Pācittiya) tương ứng với các nhóm bất thiện pháp cần phải được hiểu theo phương pháp đã nêu trước đây. Đối với người đốt lửa với ý định: "Hãy để các bụi cây, cỏ tươi bị cháy", thì phạm tội Ưng đối trị. Đối với người đốt lửa với ý định: "Hãy để các đồ phụ tùng bằng gỗ bị tiêu hủy", thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Trong Chú giải Tóm tắt (Saṅkhepaṭṭhakathā) có nói rằng ngay cả với ý định đùa giỡn cũng phạm tội Tác ác. Đối với người đốt lửa với ý định: "Bất cứ thứ gì tươi hay khô, có căn quyền hay không có căn quyền, hãy để chúng bị cháy", thì tùy theo đối tượng mà cần phải biết các bất cộng trụ, tội Trọng, tội Ưng đối trị và tội Tác ác.

Tuy nhiên, việc đốt lửa đối kháng và việc làm đường ranh bảo hộ đã được Thế Tôn cho phép. Do đó, trong rừng, khi thấy ngọn lửa do những

người làm rừng đốt hoặc tự phát đang lan đến, với ý định: "Chớ để các chòi cỏ bị thiêu rụi", vị ấy được phép đốt một ngọn lửa đối kháng để khi hai ngọn lửa gặp nhau, chúng sẽ tự tắt vì không còn nhiên liệu. Cũng được phép làm đường ranh bảo hộ xung quanh các chòi cỏ bằng cách cạo sạch mặt đất hoặc đào mương, để ngọn lửa đang lan đến sẽ tắt lịm vì không tìm được nhiên liệu. Tất cả những việc này chỉ được phép làm khi ngọn lửa đã phát sinh. Khi lửa chưa phát sinh, nên nhờ những người chưa thọ cụ túc giới làm bằng các lời nói hợp lẽ (kappiyavohāra). Nếu dùng nước để dập tắt, thì chỉ nên tưới loại nước không có sinh vật.

191. Trong chuyện về nơi hành hình: cũng giống như cách nói về một nhát đánh; trong các cách nói như "bằng hai nhát đánh" v.v..., bất cộng trụ cũng cần phải được biết như thế. Khi nói "bằng hai nhát" mà người kia bị giết chết chỉ bằng một nhát, thì vì đã rơi vào phạm vi định mức nên phạm bất cộng trụ; nhưng nếu bị giết bằng ba nhát thì là sai định mức (visaṅketa). Như vậy, nếu việc xảy ra đúng theo định mức hoặc trong phạm vi định mức thì là không sai định mức, nhưng nếu vượt quá định mức thì trong mọi trường hợp đều là sai định mức, người ra lệnh được thoát tội, lỗi thuộc về kẻ trực tiếp sát hại. Giống như trường hợp về số nhát đánh; đối với số người cũng vậy, khi nói "một người hãy giết" mà chỉ một người giết thì phạm bất cộng trụ, nếu hai người cùng giết thì là sai định mức. Cần phải biết rằng khi nói "hai người hãy giết" mà có một người hoặc hai người giết thì phạm bất cộng trụ, nếu ba người giết thì là sai định mức. Khi một người dùng kiếm chặt đầu một người đang chạy nhanh trong chiến trận, cái thây không đầu vẫn còn chạy, một người khác đánh rơi cái thây đó xuống; khi hỏi ai phạm bất cộng trụ, các vị Trưởng lão thượng tọa nói rằng: "Thuộc về người đã chặn đứng sự vận động". Trưởng lão Godatta, bậc tinh thông Vi Diệu Pháp, nói rằng: "Thuộc về người đã chặt đầu". Những sự kiện như thế cũng cần phải được nêu ra để làm sáng tỏ ý nghĩa của vấn đề này.

192. Trong chuyện về nước cháo: nếu nói không xác định rằng: "Hãy cho uống nước cháo", rồi cho uống bất cứ loại nước cháo nào khiến người kia chết thì phạm bất cộng trụ. Nhưng nếu nói xác định rằng: "Nước cháo bò, nước cháo trâu, nước cháo dê", hoặc "lạnh, nóng, có xông

khói, không xông khói", mà lại cho uống loại khác với lời đã nói khiến người kia chết thì là sai định mức.

Trong chuyện về nước muối dầm: "loṇasovīraka" là tên của một loại dược phẩm được bào chế từ tất cả các loại hương vị. Nghe rằng khi làm loại đó, người ta cho vào nước sắc của trái trâm bầu, trái kơ-nia, trái chiêu liêu tất cả các loại ngũ gia, tất cả các loại đậu, cơm của cả bảy loại ngũ cốc, các loại quả như trái chuối v.v..., tất cả các loại măng như măng mây, măng lau, măng chà là v.v..., các miếng cá thịt, và nhiều loại dược phẩm như mật ong, đường thốt nốt, muối đá, các vị cay v.v... rồi trát kín miệng bình, để trong một, hai hoặc ba năm; khi chín muồi nó sẽ có màu như nước quả mận. Không có loại dược phẩm tiêu hóa thức ăn nào tốt hơn loại đó dành cho những người bị các bệnh về gió, ho, phong hủi, vàng da, rò hậu môn v.v... và cho những người đã ăn các món ăn béo. Loại đó Tỳ-kheo được phép dùng ngay cả sau giờ ngọ; đối với người bệnh thì dùng nguyên chất, đối với người không bệnh thì dùng như một loại thức uống pha loãng với nước.

Trong Samantapāsādikā (Thiện Kiến Luật Tạng Chú Giải),

Phần chú giải về bất cộng trụ thứ ba đã kết thúc.

## 4.1.4. Tội Bất Cộng Trụ Thứ Tư

Bậc Đạo Sư, Đấng thấu suốt Bốn Sự Thật, đã tuyên thuyết bất cộng trụ thứ tư; nay đã đến trình tự chú giải về tội ấy. Vì những gì đã được giải thích trước đây là dễ hiểu, nên sau khi loại trừ những phần đó, đây là sự chú giải cho phần còn lại.

### *4.1.4.1. Chú giải về Chuyện các Tỳ-kheo bên bờ sông Vaggumudā*

* Vào thời gian ấy, Đức Thế Tôn đang ngự tại Vesālī... (như trên)... Đoạn "chúng tôi quán xuyến công việc của hàng cư sĩ" có nghĩa là chúng tôi trông nom những việc cần phải làm tại ruộng vườn và tu viện của hàng cư sĩ; điều này được nói lên với ý nghĩa là chúng tôi chỉ dẫn và giáo giới rằng: "Việc này nên làm, việc này không nên làm". "Đưa tin" tức là làm công việc của người đưa thư. "Pháp thượng nhân" là pháp vượt trên con người; ý nghĩa là pháp vượt qua phàm tình của con người để đạt

đến trạng thái Phạm thiên hoặc Niết-bàn. Hoặc đó là pháp của những bậc thượng nhân, tức là của các bậc hành giả thiền định và các bậc Thánh. Trong các đoạn như "Tỳ-kheo tên là mỗ...", cần hiểu rằng chính họ tự bàn bạc với nhau rồi sau đó nói với hàng cư sĩ bằng cách ca ngợi danh tánh rằng: "Tỳ-kheo tên là Buddharakkhita là bậc đắc Thiền thứ nhất, Tỳ-kheo Dhammarakkhita là bậc đắc Thiền thứ hai". Ở đây, "Này các hiền giả, chính điều này là tốt hơn" có nghĩa là việc quán xuyến công việc và đưa tin vốn có nhiều đối thủ, là sự dấn thân lớn lao và không phù hợp với tư cách Sa-môn. Nhưng so với cả hai việc ấy, điều này là tốt hơn, đáng ca ngợi hơn, ưu việt hơn, đó là việc chúng ta nói với nhau về pháp thượng nhân trước mặt hàng cư sĩ. Ý muốn nói gì? Nghĩa là đối với những người cư sĩ đang hỏi hoặc không hỏi, khi thấy vị Tỳ-kheo đang ngồi giữ gìn oai nghi hoặc đang đi kinh hành, chúng ta sẽ nói với nhau rằng: "Vị Tỳ-kheo tên là mỗ này là bậc đắc Thiền thứ nhất", v.v... theo phương cách ấy, điều đó sẽ là tốt hơn. Tuy nhiên, nếu không có sự liên hệ đến tương lai thì lời nói của họ tại thời điểm đó không hợp lý, vì thế cần hiểu ý nghĩa ở đây bằng cách thiết lập sự liên hệ đến tương lai rằng: "Điều gì sẽ được nói như vậy, điều đó là tốt hơn". Còn về đặc tính ngôn ngữ thì nên tìm hiểu từ các bộ văn phạm.

* "Có sắc diện" nghĩa là một sắc thân tươi mới khác biệt đã khởi lên nơi họ, nhờ sắc diện đó mà họ trở nên có sắc diện tốt. "Các căn đầy đặn" là do sự viên mãn của các giác quan nơi năm căn môn và sự không héo úa của các căn với ý căn là thứ sáu, nên gọi là các căn đầy đặn. "Sắc diện mặt tươi sáng" nghĩa là dù toàn thân họ có sắc diện tốt không phân biệt, nhưng sắc diện khuôn mặt của họ lại tươi sáng hơn cả; ý nghĩa là trong trẻo, không vẩn đục, thanh tịnh. "Làn da cực kỳ tươi sáng" nghĩa là họ có sắc diện giống như hoa Kaṇikāra lớn, v.v... sắc diện như thế cũng có ở những người khác. Nhưng làn da của những người ấy không tươi sáng như của các vị này. Vì thế nói rằng "làn da cực kỳ tươi sáng". Như vậy, những Tỳ-kheo ấy không chuyên tâm vào việc học tập, không vấn đáp, không hành trì thiền định. Thay vào đó, do sự gian lận bằng cách xưng tán những đức hạnh không có thật mà nhận được các món ăn thượng vị, rồi thọ dụng và đắm mình trong sự hỷ lạc của việc ngủ nghỉ, hỷ lạc của việc tụ tập hội chúng theo ý thích, nên họ đã đạt được sự tốt tươi

của thân xác này, giống như những kẻ ngu si như bầy nai ngơ ngác.

"Vaggumudātīriyā" là những người trú ngụ bên bờ sông Vaggumudā. "Này các Tỳ-kheo, có thể kham nhẫn được chăng" nghĩa là: Này các Tỳ-kheo, cỗ máy thân xác có bốn bánh (tứ đại) và chín cửa này của các ông có thể kham nhẫn, chịu đựng, duy trì mà không sinh khởi đau đớn gì chăng? "Có thể duy trì được chăng" là có thể duy trì và tiến bước trong mọi công việc mà không thấy có chướng ngại nào chăng? "Bụng bị cắt" nghĩa là thà rằng bụng bị cắt rời ra thì tốt hơn; cách đọc "parikatto" cũng phù hợp. Sau khi khiển trách các Tỳ-kheo bên bờ sông Vaggumudā bằng nhiều phương cách như vậy, giờ đây vì hành động họ đã làm là hành động trộm cướp, nên để ngăn chặn hành động tương tự của những người khác trong tương lai, Đức Thế Tôn đã gọi các Tỳ-kheo.

* Sau khi gọi, Ngài phán: "Này các Tỳ-kheo, có năm đại đạo tặc này", v.v... Ở đây, "hiện hữu và có mặt" có nghĩa là chúng đang tồn tại và có thể tìm thấy được. "Ở đây" là trong thế gian của chúng sinh này. "Có ý nghĩ như sau" là ý muốn khởi lên trong giai đoạn đầu. "Bao giờ ta sẽ..." ở đây từ "su" là hư từ; ý nghĩa là "bao giờ". "Vào thời gian sau đó" nghĩa là sau khi đã suy tính như vậy ở giai đoạn đầu, vị ấy dần dần phát triển thuộc hạ, thực hiện các việc như chặn đường cướp bóc, phá hoại làng mạc biên thùy, v.v... khi đã có thuộc hạ đông đảo, vị ấy thực hiện các việc ở cả làng và không phải làng, ở cả quốc độ và không phải quốc độ như: đánh đập, giết chóc, chặt đứt, sai người chặt đứt, nấu nướng, sai người nấu nướng.

Sau khi chỉ ra đại đạo tặc bên ngoài như vậy, Ngài dạy đoạn "Cũng vậy" để chỉ ra năm đại đạo tặc trong Giáo pháp tương tự như thế. Ở đây, "ác Tỳ-kheo" trong các trường hợp khác dùng để chỉ người đã bị cắt đứt căn bản, phạm tội Pārājika. Nhưng ở đây, "ác Tỳ-kheo" ám chỉ người chưa phạm tội Pārājika nhưng an trú trong ác dục, chà đạp và vi phạm các học giới nhỏ nhiệm. Nơi người này cũng khởi lên ý nghĩ ở giai đoạn đầu giống như tên cướp bên ngoài kia rằng: "Bao giờ ta sẽ... (như trên)... các vật dụng". Trong đó, "được tôn kính" là nhận được sự tôn kính. "Được trọng vọng" là nhận được sự coi trọng. "Được quý mến" là được yêu mến trong tâm. "Được cúng dường" là được cúng dường bằng sự dâng

cúng bốn vật dụng. "Được đảnh lễ" là nhận được sự cung kính. Ở đây, người nào được người ta tôn kính dâng cúng bốn vật dụng đã được chuẩn bị khéo léo, thượng vị, thì người đó là "được tôn kính". Người nào được người ta dâng cúng với tâm tôn trọng, thì người đó là "được trọng vọng". Người nào được người ta yêu mến trong tâm, thì người đó là "được quý mến". Người nào nhận được tất cả những điều ấy, thì người đó là "được cúng dường". Người nào được người ta bày tỏ sự khiêm cung tối thượng qua việc đảnh lễ, đứng dậy chào, chắp tay, v.v... thì người đó là "được đảnh lễ". Và ý nghĩ này khởi lên nơi kẻ đang khao khát tất cả những lợi dưỡng thế gian này.

"Vào thời gian sau đó" nghĩa là sau khi đã suy tính như vậy ở giai đoạn đầu, vị ấy dần dần trở nên không có lòng tôn trọng thiết tha đối với học giới, trở nên kiêu mạn, khoe khoang, dao động, mồm mép, lời nói lung tung, thất niệm, không tỉnh giác, các căn không thu thúc, bị các bậc Thầy và bậc Y chỉ từ bỏ; vị ấy thu nạp các ác Tỳ-kheo ham cầu lợi dưỡng, dạy cho họ các nghi thức gian lận như cách giữ gìn oai nghi, rồi dùng các phương kế như ca ngợi trú xứ được thế gian công nhận rằng: "Vị Thượng tọa này đã nhập hạ tại trú xứ tên là mỗ, hoàn thành các phận sự và thực hành rồi mới rời đi"; vị ấy được các ác Tỳ-kheo có khả năng thuyết phục thế gian, có sự am hiểu về các chuyện tiền thân (Jātaka), có giọng nói truyền cảm, ca ngợi các đức hạnh, rồi được vây quanh bởi một trăm hay một nghìn người... (như trên)... cho đến vật dụng y dược. "Này các Tỳ-kheo, đây là đại đạo tặc thứ nhất", cần hiểu rằng vị này giống như kẻ trộm đào tường khoét vách, nhưng không phải trộm của một hay hai gia đình, mà là lừa dối đại chúng để nhận lấy bốn vật dụng nên gọi là "đại đạo tặc thứ nhất". Còn những vị Tỳ-kheo là bậc đa văn Sutta, Abhidhamma hay bậc trì Luật (Vinayadhara), dù không nhận được sự cúng dường khi đi khất thực nhưng vẫn dạy Pháp bảo, thuyết giảng Chú giải, làm cho thế gian tịnh tín bằng những lời thuyết Pháp tùy hỷ và sự viên mãn của oai nghi khi du hành trong các quốc độ, được tôn kính, trọng vọng, quý mến, cúng dường, đảnh lễ, thì những vị ấy cần được hiểu là "những bậc trì giữ truyền thống, những bậc làm rạng rỡ Giáo pháp".

"Pháp được bậc Chánh Đẳng Giác thuyết giảng" là pháp đã được bậc Chánh Đẳng Giác thấu triệt, chứng ngộ tự thân hoặc làm cho sáng tỏ. "Tự nhận là của mình" nghĩa là ở giữa hội chúng, sau khi đối chiếu Kinh văn và Chú giải, thuyết giảng một bài kinh làm đẹp lòng người bằng giọng nói ngọt ngào, khiến những người trí giả khởi lên sự kinh ngạc hy hữu qua bài thuyết pháp rồi hỏi rằng: "Bạch Ngài, Kinh văn và Chú giải thật thanh tịnh, Ngài đã học từ vị nào?", vị ấy không chỉ ra bậc Thầy mà nói rằng: "Ai có khả năng dạy cho những người như chúng tôi?", rồi tuyên bố Pháp và Luật ấy là do tự mình thấu triệt bằng trí Tuệ tự chứng. Đây là kẻ trộm ý nghĩa của Pháp mà bậc Chánh Đẳng Giác đã thấu triệt một cách khó khăn, khổ nhọc sau khi viên mãn các Ba-la-mật trong bốn a-tăng-kỳ và một trăm nghìn đại kiếp; đây là "đại đạo tặc thứ hai".

"Bậc phạm hạnh thanh tịnh" là vị Tỳ-kheo lậu tận (A-la-hán). "Người đang thực hành phạm hạnh thanh tịnh" là người đang thực hành hạnh cao thượng không có phiền não; hoặc ám chỉ những người khác bắt đầu từ bậc Bất lai (Anāgāmī) cho đến phàm phu có giới hạnh, người đang thực hành phạm hạnh thanh tịnh dựa trên các nền tảng như không hối hận. "Vu khống bằng tội phạm hạnh không có căn cứ" là buộc tội, cáo cáo người đó bằng tội tối thượng (Pārājika) không có thật; kẻ che mờ đức hạnh đang hiện hữu này là kẻ trộm đức hạnh của bậc Thánh, là "đại đạo tặc thứ ba".

"Vật dụng nặng, đồ dùng nặng" như đã nói trong đoạn về lấy của không cho: "Bốn người bàn bạc cùng nhau lấy vật dụng nặng" (Pari. 479), ở đó giá trị năm māsaka được gọi là "vật dụng nặng", nhưng ở đây thì không phải vậy. Mà là theo lời dạy: "Này các Tỳ-kheo, có năm thứ này không được phân phát, không được phân phát bởi Tăng đoàn, nhóm hay cá nhân. Dù đã phân phát cũng xem như chưa phân phát. Ai phân phát thì phạm tội Thullaccaya. Năm thứ ấy là gì? Tu viện, đất tu viện... (như trên)... đồ gỗ, đồ đất nung", vì lý do không được phân phát nên gọi là vật dụng nặng. Theo lời dạy: "Này các Tỳ-kheo, có năm thứ này không được chia chẻ... (như trên)" (Cūḷava. 322), vì lý do không được chia chẻ, là vật dụng chung nên gọi là đồ dùng nặng. Những gì cần nói về "tu viện, đất tu viện", v.v... tất cả chúng tôi sẽ nói trong phần chú giải về bài kinh

"Này các Tỳ-kheo, có năm thứ này không được phân phát" tại chương Khandhaka. "Vị ấy dùng những thứ đó để thu phục cư sĩ" nghĩa là đem cho những thứ ấy để thu phục và lấy lòng người cư sĩ. "Dụ dỗ" là làm cho họ trở nên quyến luyến, gắn bó, yêu mến bằng cách nói rằng: "Ôi, Ngài của chúng ta". Vị này trộm vật dụng nặng không được phân phát, không được chia chẻ từ trạng thái thực của chúng để thu phục cư sĩ, là "đại đạo tặc thứ tư". Và người này khi phân phát vật dụng nặng đó để thu phục gia đình thì phạm tội ác hạnh làm hư hỏng gia đình (kuladūsaka). Vị ấy xứng đáng bị hành sự tống xuất (pabbājanīyakamma). Nếu lấn lướt Tăng đoàn, tự ý phân phát với tư cách là chủ nhân thì phạm tội Thullaccaya. Nếu phân phát với tâm trộm cắp thì phải bắt đền bồi theo giá trị vật dụng.

"Đây là bậc tối thượng trong các đại đạo tặc" nghĩa là vị này là kẻ cầm đầu của những tên cướp này; không có tên cướp nào giống như kẻ trộm Pháp siêu thế cực kỳ tinh tế, vi diệu, vượt ngoài sự nắm bắt của ngũ căn này. Nhưng liệu có thể lừa dối để trộm lấy Pháp siêu thế như vàng bạc, v.v... chăng? Không thể được, vì thế Ngài đã dạy: "Kẻ tuyên bố pháp thượng nhân không có thực, không hiện hữu". Vì kẻ này chỉ tuyên bố về pháp không có nơi tự thân rằng "tôi có pháp đó", chứ không thể làm cho pháp đó rời khỏi vị trí của nó hoặc làm cho nó thực sự hiện hữu nơi mình. Vậy tại sao lại gọi là kẻ trộm? Vì sau khi tuyên bố như vậy, vị ấy nhận lấy các vật dụng phát sinh từ sự tôn trọng đối với cái không có thật. Như vậy, các vật dụng mà người ấy nhận lấy là do lừa dối bằng phương kế tinh vi để trộm lấy. Vì thế Ngài dạy: "Tại sao vậy? Này các Tỳ-kheo, các ông đã thọ dụng vật thực của quốc gia bằng cách trộm cắp". Ý nghĩa ở đây là: Điều mà chúng ta đã nói "Đây là bậc tối thượng trong các đại đạo tặc, kẻ tuyên bố pháp thượng nhân không có thực", nếu có ai hỏi "Tại sao vậy, vì nguyên nhân gì mà điều đó được nói?", thì câu trả lời là "Này các Tỳ-kheo, các ông đã thọ dụng vật thực của quốc gia bằng cách trộm cắp", vì người đó thọ dụng vật thực của quốc gia với tâm trộm cắp. Từ "vo" ở đây chỉ là một hư từ để làm đầy câu văn như trong các đoạn "Ye hi vo ariyā...". Do đó, không nên hiểu ý nghĩa là "do các ông thọ dụng".

Bấy giờ, để làm cho ý nghĩa đó rõ ràng hơn bằng các kệ ngôn, Ngài đã dạy đoạn "Thực sự là khác...", v.v... Trong đó, "Thực sự là khác" nghĩa là người vốn có thực trạng khác, như có thân hành không thanh tịnh. "Kẻ nào tuyên bố khác đi" nghĩa là kẻ tuyên bố bằng một cách khác như có thân hành thanh tịnh. Vị ấy làm cho người ta biết rằng: "Tôi là bậc tối thượng thanh tịnh, tôi có pháp siêu thế bên trong". Và sau khi tuyên bố như vậy, vị ấy thọ dụng món ăn phát sinh từ sự tuyên bố đó như thể mình là bậc A-la-hán. "Như kẻ gian lận dùng sự lừa dối để ăn, sự thọ dụng của kẻ đó là trộm cắp" – "gian lận" nghĩa là lừa dối, thể hiện trạng thực khác với cái vốn có. Giống như kẻ săn chim, bản thân vốn không phải là bụi cây nhưng lại dùng cành lá che đậy để tự thể hiện mình như một bụi cây. "Như kẻ gian lận" là như kẻ lừa dối, quỷ quyệt, săn bắt những con chim bay đến rừng vì tưởng đó là bụi cây để nuôi mạng. "Sự thọ dụng của kẻ đó là trộm cắp" là đối với kẻ không xứng đáng nhưng lại thể hiện tư cách A-la-hán để thọ dụng món ăn nhận được; món ăn đã thọ dụng đó, giống như sự lừa dối của kẻ săn chim để bắt chim, thì do sự lừa dối con người để nhận được món ăn mà thọ dụng, nên gọi là ăn bằng cách trộm cắp.

Nhưng những kẻ không biết được ý nghĩa này mà vẫn thọ dụng như thế, "Kẻ đắp y nơi cổ... (như trên)... họ sẽ đọa vào địa ngục". "Kẻ đắp y nơi cổ" là những kẻ chỉ có tấm y quấn nơi cổ. Ý muốn nói rằng họ chỉ mang phù hiệu của bậc Thánh, ngoài ra không có tư cách Sa-môn. Đây là danh từ chỉ những kẻ ác giới sẽ có trong tương lai mà Ngài Ānanda đã được dạy: "Này Ānanda, trong tương lai sẽ có những kẻ dòng dõi Tăng-già chỉ có tấm y quấn nơi cổ". "Pháp ác" là các pháp thấp hèn. "Không thu thúc" là không thu thúc về thân, v.v... "Kẻ ác" là những hạng người thấp hèn. "Bằng các ác nghiệp" là bằng các ác nghiệp như lừa dối người khác đã thực hiện mà không thấy được sự nguy hại vào lúc làm. "Họ sẽ đọa vào địa ngục" là họ sẽ rơi vào ác đạo không có sự an lạc; vì thế có kệ ngôn "Thà nuốt hòn sắt nóng". Ý nghĩa là: Nếu một người ác giới, không thu thúc, an trú trong ác dục, kẻ lừa dối thế gian bằng sự gian lận, mà nuốt vào bụng hòn sắt nóng đỏ như ngọn lửa, thì giữa hai việc là thọ dụng vật thực quốc gia và nuốt hòn sắt, việc nuốt hòn sắt là tốt hơn, ưu việt hơn. Bởi vì do việc nuốt hòn sắt, vị ấy không phải chịu nỗi khổ ở đời

sau mà ngay cả Nhất Thiết Chủng Trí cũng khó phân định giới hạn. Nhưng do việc thọ dụng vật thực quốc gia nhận được theo cách ấy, vị ấy phải chịu nỗi khổ như đã nói ở đời sau, vì đó là tà mạng cực trọng.

Sau khi chỉ ra sự nguy hại cho những người không thấy được sự nguy hại trong việc làm ác như vậy, Đức Thế Tôn đã khiển trách các Tỳ-kheo bên bờ sông Vaggumudā bằng nhiều phương cách về sự khó nuôi dưỡng, khó bảo bọc... (như trên)... và dạy rằng: "Các ông hãy đọc tụng học giới này", và khi ban hành học giới Pārājika thứ tư, Ngài bắt đầu bằng đoạn: "Vị Tỳ-kheo nào không biết mà tự xưng...".

Sau khi học giới Pārājika thứ tư được ban hành một cách nghiêm ngặt theo lối cắt đứt căn bản, một trường hợp khác về tăng thượng mạn đã phát sinh làm duyên cho việc ban hành bổ sung. Để làm sáng tỏ sự việc đó, đoạn này đã được dạy: "Như vậy, học giới này đã được Đức Thế Tôn ban hành cho các Tỳ-kheo".

#### *4.1.4.2. Chú giải Chuyện về sự tăng thượng mạn*

* Trong đoạn văn ấy, cụm từ adiṭṭhe diṭṭhasaññino (tưởng rằng đã thấy trong cái chưa thấy) có nghĩa là đối với sự A-la-hán vốn chưa được nhìn thấy bằng nhãn tuệ, các vị ấy khởi lên tưởng rằng: "Ta đã thấy sự A-la-hán", nên gọi là bậc có tưởng đã thấy. Phương pháp này cũng áp dụng cho các trường hợp chưa đạt được, vân vân. Tuy nhiên, đây là điểm sai biệt: appatte (chưa đạt được) nghĩa là chưa đạt được bằng cách khởi lên trong tự thân. Anadhigate (chưa chứng đắc) nghĩa là chưa chứng đắc bằng cách tu tập Đạo; ý nghĩa cũng bao hàm cả việc chưa đắc thụ. Asacchikate (chưa tác chứng) nghĩa là chưa thể nhập hoặc chưa làm cho hiện thực thông qua sự phản tỉnh. Adhimānena (do tăng thượng mạn) nghĩa là do mạn tưởng về sự chứng đắc; ý nghĩa là do sự kiêu mạn khởi lên rằng: "Chúng ta đã chứng đắc", hoặc có nghĩa là do sự kiêu mạn quá mức, kiêu mạn cứng nhắc. Aññaṃ byākariṃsūti (đã tuyên bố sự tri kiến) nghĩa là tuyên bố sự A-la-hán; các vị ấy đã báo tin cho các Tỳ-kheo rằng: "Này chư Hiền, sự A-la-hán đã được chúng tôi đạt đến, phận sự đã làm xong". Vì các phiền não chưa được đoạn tận bởi Đạo, nên ở những vị ấy,

phiền não chỉ mới được chế ngự bằng năng lực của Chỉ và Quán; vào thời gian sau đó, khi gặp các duyên tương ứng, tâm lại hướng về tham dục; ý nghĩa là tâm hướng về mục đích của tham dục. Phương pháp này cũng áp dụng cho các trường hợp còn lại.

Cụm từ tañcakho etaṃ abbohārikaṃ nghĩa là việc tuyên bố tri kiến ấy của họ là không thành tội; không đi đến việc thiết lập tội danh; ý nghĩa là không trở thành chi phần của tội.

Tuy nhiên, sự tăng thượng mạn này khởi lên cho ai và không khởi lên cho ai? Trước hết, nó không khởi lên cho bậc Thánh đệ tử; vì vị ấy đã có sự hân hoan sinh khởi nhờ sự phản tỉnh về các phiền não đã đoạn tận và các phiền não còn dư sót thông qua Đạo, Quả và Niết-bàn, vị ấy không còn nghi ngờ về sự thể nhập các đức tính của bậc Thánh. Do đó, đối với các bậc Dự lưu, vân vân, sự tăng thượng mạn theo kiểu "Ta là bậc Nhất lai", vân vân, không khởi lên. Nó cũng không khởi lên cho người ác giới, vì người ấy không có hy vọng về việc chứng đắc đức tính bậc Thánh. Nó cũng không khởi lên cho người có giới hạnh nhưng đã từ bỏ đề mục thiền định và đắm chìm trong sự ngủ nghỉ, vân vân. Nhưng đối với vị có giới hạnh hoàn toàn thanh tịnh, không phóng dật trong đề mục thiền định, sau khi xác định danh sắc, nắm bắt các duyên, vượt qua nghi ngờ, đặt lên tam tướng và quán xét các hành, tức là vị đang thực hành minh sát tinh tấn, thì sự tăng thượng mạn khởi lên. Khi đã khởi lên, nó khiến cho vị đắc thuần Chỉ hoặc thuần Quán dừng lại ở giữa chừng, vì vị ấy trong suốt mười, hai mươi hoặc ba mươi năm không thấy sự vận hành của phiền não nên tự nghĩ rằng: "Ta là bậc Dự lưu", "bậc Nhất lai" hoặc "bậc Bất lai". Còn đối với vị đắc cả Chỉ và Quán, sự tăng thượng mạn khiến vị ấy dừng lại ở ngay quả vị A-la-hán. Bởi vì nhờ năng lực định, các phiền não của vị ấy đã bị chế ngự, và nhờ năng lực minh sát, các hành đã được nắm bắt thấu đáo, do đó trong suốt sáu mươi năm, tám mươi năm hoặc cả trăm năm, các phiền não không vận hành, lộ trình tâm của vị ấy giống như của bậc Lậu tận. Vị ấy do không thấy sự vận hành của phiền não trong suốt thời gian dài như vậy nên không dừng lại giữa chừng mà tự nghĩ rằng: "Ta là bậc A-la-hán".

#### *4.1.4.3. Chú giải về Phân tích điều học*

* Anabhijānanti nghĩa là không biết rõ. Vì người này vận hành sự tuyên bố trong khi không biết rõ, nên pháp ấy không khởi lên trong tự thân và không được tác chứng bằng tuệ, tức là pháp không có thật. Vì thế, trong phần phân tích từ ngữ, sau khi nói "không thật, không có, không hiện hữu", bản văn dạy rằng "không biết, không thấy".

Uttarimanussadhammanti nghĩa là pháp của các bậc thượng nhân, tức là các bậc tu thiền và các bậc Thánh. Attupanāyikanti nghĩa là dẫn pháp ấy vào trong chính mình, hoặc dẫn chính mình vào trong pháp ấy, nên gọi là tự quy chiếu; mối liên kết là: thực hiện sự tuyên bố sau khi đã tự quy chiếu như vậy. Tuy nhiên, trong phần phân tích từ ngữ, vì pháp thượng nhân bao gồm thiền, giải thoát, định, chứng đạt, tri kiến... cho đến sự hân hoan trong trú xứ trống trải, tức là nhiều pháp như thiền định, vân vân, đã được nói đến. Do đó, để chỉ ra trạng thái tự quy chiếu theo tất cả các pháp ấy, bản văn đã sử dụng số nhiều: "dẫn các thiện pháp ấy vào trong chính mình". Trong đó, người vận hành tuyên bố rằng: "Những pháp này hiện hữu nơi tôi" là dẫn pháp vào mình. Người vận hành tuyên bố rằng: "Tôi hiện hữu trong những pháp này" là dẫn mình vào pháp; cần được hiểu như vậy.

Alamariyañāṇadassananti: ở đây, trí tuệ thuộc thế gian và siêu thế gian được gọi là ñāṇa (trí) theo nghĩa là hiểu biết; gọi là dassana (kiến) theo nghĩa là nhìn thấy do sự tác chứng trực tiếp các pháp như mắt nhìn thấy sắc; nên gọi là ñāṇadassana (tri kiến). Tri kiến của bậc Thánh, thanh tịnh, tối thượng gọi là ariyañāṇadassana (thánh tri kiến). Alaṃ nghĩa là đầy đủ, có khả năng phá hủy phiền não. Cần hiểu mối liên kết ý nghĩa của từ ngữ là: Thánh tri kiến có khả năng trong pháp thượng nhân như thiền, vân vân, hoặc vị ấy có Thánh tri kiến đầy đủ nên gọi là bậc có Thánh tri kiến đầy đủ đối với pháp thượng nhân. Trong đó, để chỉ rõ vị ấy được gọi là bậc có Thánh tri kiến đầy đủ nhờ vào tri kiến nào, phần phân tích từ ngữ đã nêu lên tiêu đề về minh (vijjā) rằng: "Trí là ba minh, kiến là bất cứ trí nào thì đó là kiến; bất cứ kiến nào thì đó là trí". Ở đây, cần hiểu rằng tất cả trí tuệ thuộc đại hành và siêu thế đều là "trí".

Samudācareyyāti nghĩa là sau khi đã tự quy chiếu pháp thượng nhân với

các đặc điểm đã nêu, vị ấy báo cáo. Cụm từ itthiyā vā (với phụ nữ hoặc...), vân vân, là sự chỉ ra những hạng người cần được báo cáo. Bởi vì khi báo cáo cho những hạng người này thì sự việc mới thành báo cáo, chứ không phải cho Thiên, Ma, Phạm thiên, cũng không phải cho Ngạ quỷ, Dạ-xoa, hay bàng sinh. Iti jānāmi iti passāmīti (tôi biết như vầy, tôi thấy như vầy) là sự chỉ ra phương cách tuyên bố. Trong phần phân tích từ ngữ, câu "Tôi biết những pháp này, tôi thấy những pháp này" là sự hiển thị hoạt động của sự biết và thấy trong các pháp như thiền định, vân vân; còn câu "Tôi có những pháp này", vân vân, là sự hiển thị trạng thái tự quy chiếu.

* Tato aparena samayenāti (vào thời gian sau đó) chỉ ra thời điểm thú nhận tội. Nhưng vị này đã phạm tội Pārājika (Bất cộng trụ) ngay tại khoảnh khắc báo cáo. Vì người đã phạm tội có thể thú nhận khi bị người khác thẩm vấn hoặc không bị thẩm vấn, nên bản văn nói: samanuggāhiyamāno vā asamanuggāhiyamāno vā (dù bị thẩm vấn hay không bị thẩm vấn).

Trong đó, đối với trường hợp bị thẩm vấn: kiṃ te adhigatanti là câu hỏi về sự chứng đắc; rằng trong các pháp thiền, giải thoát, vân vân, hoặc trong các Đạo, Quả Dự lưu, vân vân, ông đã chứng đắc cái gì? Kinti te adhigatanti là câu hỏi về phương cách. Ý định ở đây là: Ông đã chứng đắc nhờ lấy tướng vô thường làm chủ đạo, hay lấy một trong các tướng khổ và vô ngã? Hay nhờ thể nhập theo hướng của Định, hoặc theo hướng của Quán? Cũng vậy, nhờ thể nhập vào sắc, hay vô sắc? Nhờ thể nhập nội phần, hay ngoại phần? Kadā te adhigatanti là câu hỏi về thời gian; ý nghĩa là vào thời điểm nào trong các buổi sáng, buổi trưa, vân vân? Kattha te adhigatanti là câu hỏi về địa điểm; ý nghĩa là tại địa điểm nào, tại chỗ nghỉ đêm, chỗ nghỉ ngày, dưới gốc cây, trong nhà mát, hay tại ngôi chùa nào? Katame te kilesā pahīnāti là câu hỏi về phiền não đã đoạn tận; ý nghĩa là những phiền não nào bị đoạn trừ bởi Đạo của ông đã được đoạn tận? Katamesaṃ tvaṃ dhammānaṃ lābhīti là câu hỏi về các pháp đã đắc thụ; ý nghĩa là trong các Sơ đạo, vân vân, ông là người đắc thụ những pháp nào?

Do đó, hiện nay nếu có Tỳ-kheo nào tuyên bố sự chứng đắc pháp

thượng nhân, vị ấy không nên được tôn kính ngay lập tức chỉ vì điều đó. Cần phải nói để kiểm chứng trong sáu điểm này: "Ông đã chứng đắc cái gì, thiền gì, hay một pháp nào khác trong các giải thoát, vân vân?". Bởi vì pháp nào đã được một người chứng đắc, pháp ấy sẽ hiển hiện rõ ràng đối với người đó. Nếu vị ấy nói: "Tôi đã chứng đắc pháp tên là như vậy", thì sau đó phải hỏi: "Ông chứng đắc như thế nào? Trong các tướng vô thường, vân vân, ông đã lấy cái gì làm chủ đạo? Hoặc trong ba mươi tám đề mục, hay trong các pháp được phân chia theo sắc, vô sắc, nội phần, ngoại phần, ông đã thể nhập qua cửa ngõ nào?". Bởi vì sự thể nhập của ai như thế nào, nó sẽ hiển hiện rõ với người đó. Nếu vị ấy nói: "Sự thể nhập của tôi tên là như vầy, tôi đã chứng đắc như vầy", thì sau đó phải hỏi: "Ông đã chứng đắc khi nào? Vào buổi sáng, hay vào một thời điểm nào khác như buổi trưa, vân vân?". Bởi vì thời gian chứng đắc của chính mình luôn hiển hiện rõ với tất cả mọi người. Nếu vị ấy nói: "Tôi chứng đắc vào thời gian tên là như vậy", thì sau đó phải hỏi: "Ông đã chứng đắc ở đâu? Tại chỗ nghỉ ngày, hay tại một địa điểm nào khác như chỗ nghỉ đêm, vân vân?". Bởi vì địa điểm chứng đắc của chính mình luôn hiển hiện rõ với tất cả mọi người. Nếu vị ấy nói: "Tôi chứng đắc tại địa điểm tên là như vậy", thì sau đó phải hỏi: "Những phiền não nào của ông đã được đoạn tận? Là những phiền não bị đoạn trừ bởi Sơ đạo, hay bởi các Đạo thứ hai, vân vân?". Bởi vì các phiền não được đoạn tận bởi Đạo đã chứng đắc của chính mình luôn hiển hiện rõ với tất cả mọi người. Nếu vị ấy nói: "Những phiền não tên là như vầy của tôi đã được đoạn tận", thì sau đó phải hỏi: "Ông là người đắc thụ những pháp nào? Là Đạo Dự lưu, hay một pháp nào khác trong các Đạo Nhất lai, vân vân?". Bởi vì các pháp đã chứng đắc của chính mình luôn hiển hiện rõ với tất cả mọi người. Nếu vị ấy nói: "Tôi là người đắc thụ những pháp tên là như vầy", thì ngay cả đến mức độ này, lời nói của vị ấy vẫn chưa đáng tin cậy hoàn toàn; vì những Tỳ-kheo đa văn, thành thạo trong việc học hỏi và thẩm vấn, có khả năng kiểm tra sáu điểm này.

Tuy nhiên, lộ trình thực hành của vị Tỳ-kheo này cần phải được kiểm chứng. Nếu lộ trình thực hành không thanh tịnh, vị ấy cần bị bác bỏ với lý do: "Với lộ trình thực hành này, pháp siêu thế không thể đạt được". Nhưng nếu lộ trình thực hành của vị ấy thanh tịnh, và vị ấy được biết

đến là: "Trong thời gian dài không phóng dật trong Tam học, chuyên tâm tỉnh giác, không dính mắc trong bốn vật dụng, trú với tâm như bàn tay giữa hư không", thì sự tuyên bố của vị Tỳ-kheo đó phù hợp với lộ trình thực hành. Điều này tương tự như câu nói: "Ví như nước sông Hằng hòa hợp, đồng nhất với nước sông Yamunā; cũng vậy, lộ trình thực hành đưa đến Niết-bàn được Đức Thế Tôn khéo thuyết cho các đệ tử, thì lộ trình và Niết-bàn ấy hòa hợp với nhau" (Trường Bộ Kinh 2.296).

Hơn nữa, không nên thực hiện sự cung kính chỉ vì bấy nhiêu đó. Tại sao? Vì lộ trình của một vài kẻ phàm phu cũng có thể giống với lộ trình thực hành của bậc Lậu tận; do đó, vị Tỳ-kheo ấy cần phải được thử thách bằng các phương cách khác nhau. Đối với bậc Lậu tận, ngay cả khi sét đánh xuống đầu, cũng không có sự sợ hãi, run rẩy hay kinh sợ. Nếu vị ấy có sự sợ hãi, run rẩy hay kinh sợ phát sinh, vị ấy cần bị bác bỏ rằng: "Ông không phải là bậc A-la-hán". Nhưng nếu vị ấy không sợ hãi, không run rẩy, không kinh hãi, ngồi vững như sư tử, thì vị Tỳ-kheo này là người có sự tuyên bố trọn vẹn, xứng đáng với sự cung kính được gửi đến từ các vua, đại thần của vua, vân vân.

Pāpicchoti nghĩa là người thành tựu ác dục theo phương cách đã được nêu rằng: "Ở đây, một người tuy ác giới nhưng lại muốn người khác biết mình là người có giới hạnh", vân vân (Phân Biệt Luận 851). Icchāpakatoti nghĩa là bị ác dục ấy làm cho suy bại, bị chế ngự mà trở thành bậc phạm tội Pārājika.

Visuddhāpekkhoti nghĩa là người đang mong đợi, mong muốn, khao khát sự thanh tịnh cho chính mình. Bởi vì người này một khi đã phạm tội Pārājika, thì khi còn ở trong cương vị Tỳ-kheo, vị ấy không có khả năng chứng đắc thiền định, vân vân, vì cương vị Tỳ-kheo của vị ấy trở thành chướng ngại cho thiên giới và chướng ngại cho Đạo. Như đã được thuyết: "Sa-môn hạnh không được hành trì thấu đáo sẽ kéo xuống địa ngục" (Pháp Cú 311). Một đoạn khác cũng thuyết: "Đời sống xuất gia lỏng lẻo chỉ làm rắc thêm nhiều bụi bặm" (Pháp Cú 313). Như vậy, cương vị Tỳ-kheo của người này không được gọi là thanh tịnh. Nhưng vì khi trở thành cư sĩ, hoặc cận sự nam, hoặc người làm công trong chùa, hoặc sa-di, người ấy có khả năng đạt được thiên đạo nhờ vào bố thí, quy

y, trì giới và thu thúc, vân vân, hoặc đạt được giải thoát đạo nhờ thiền định, giải thoát, vân vân; do đó, trạng thái như cư sĩ, vân vân, đối với vị ấy được gọi là sự thanh tịnh. Vì mong đợi sự thanh tịnh đó nên gọi là "người mong cầu thanh tịnh". Vì thế, trong phần phân tích từ ngữ mới nói: "muốn trở thành cư sĩ", vân vân.

Evaṃ vadeyyāti nghĩa là nói như thế này. Như thế nào? "Này chư Hiền, tôi đã nói 'tôi biết' trong khi không biết, 'tôi thấy' trong khi không thấy". Tuy nhiên, trong phần phân tích từ ngữ, sau khi không lặp lại cụm từ "nên nói như vầy", bản văn chỉ ra phương cách mà vị ấy nói rằng: "Này chư Hiền, tôi đã nói 'tôi biết' trong khi không biết, 'tôi thấy' trong khi không thấy", bằng câu: "Tôi không biết những pháp này", vân vân. Tucchaṃ musā vilapinti nghĩa là tôi đã nói nhảm nhí, giả dối, tức là đã nói những lời trống rỗng vì thiếu vắng ý nghĩa chân thực và giả dối vì ý định lừa dối. Trong phần phân tích từ ngữ, để chỉ ra ý nghĩa thông qua các từ ngữ và cú pháp khác, bản văn nói: "Tôi đã nói lời trống rỗng", vân vân.

Purime upādāyāti nghĩa là dựa trên những người đã phạm ba tội Pārājika trước đó. Những phần còn lại, do đã được giải thích theo phương cách trước đây và vì ý nghĩa đã rõ ràng, nên đã hiển lộ rõ.

#### *4.1.4.4. Chú giải về Phân tích Từ ngữ*

* Sau khi phân tích học giới đã được thuyết giảng theo thứ tự các từ ngữ như vậy, giờ đây, vì ở phần phân tích từ ngữ phía trước, Pháp thượng nhân đã được hiển thị một cách tóm tắt rằng: "Thiền định, Giải thoát, Tam-ma-địa, Định cái, Tri kiến... cho đến... sự ưa thích trong trú xứ vắng lặng", chứ không được thiết lập thành hệ thống bằng cách nêu chi tiết về sự quy tội. Trong ý nghĩa được hiển thị tóm tắt đó, không phải tất cả mọi người đều có khả năng nắm bắt phương pháp theo mọi phương diện; do đó, để giúp nắm bắt phương pháp theo mọi phương diện, bậc Đạo sư muốn hiển thị Pháp thượng nhân một cách chi tiết và chỉ ra sự phân loại tội lỗi bằng cách đặt lại chính phần phân tích từ ngữ đó vào vị trí của bản tóm tắt (Mātikā) nên đã nói rằng: "Thiền định là sơ thiền, nhị thiền," vân vân. Tại đó, trong các thuật ngữ sơ thiền vân vân, đã bao hàm cả Từ thiền (Mettā-jhāna), Bất tịnh thiền (Asubha-jhāna),

hơi thở ra hơi thở vào định thiền (Ānāpānassatisamādhi-jhāna), Thế gian thiền (Lokiya-jhāna) và Xuất thế gian thiền (Lokuttara-jhāna). Vì vậy, cần phải hiểu rằng một người nói rằng: "Tôi đã đắc sơ thiền... cho đến... tứ thiền, Từ thiền, Xả thiền, Bất tịnh thiền, hơi thở ra hơi thở vào định thiền, Thế gian thiền, Xuất thế gian thiền" thì người đó phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika).

Giải thoát (Vimokkha) nghĩa là được giải thoát một cách khéo léo hoặc giải thoát khỏi các phiền não sai biệt. Nhưng sự giải thoát này được gọi là Không (Suññato) vì trống rỗng tham, sân, si; gọi là Vô tướng (Animitto) vì không có các tướng của tham, sân, si; gọi là Vô nguyện (Appaṇihito) vì không có sự mong cầu theo tham, sân, si. Tam-ma-địa (Samādhi) nghĩa là đặt tâm một cách bình đẳng trên đối tượng. Định cái (Samāpatti) nghĩa là trạng thái mà các bậc Thánh nên nhập vào. Các phần còn lại ở đây đều theo phương pháp đã được nêu. Và ở đây, qua bộ ba Giải thoát và bộ ba Tam-ma-địa, chính là đang nói đến Thánh đạo. Còn qua bộ ba Định cái là nói đến Quả định cái. Trong các pháp đó, khi nắm lấy bất kỳ một từ nào mà nói rằng: "Tôi là người đắc được pháp này" thì người đó phạm tội Bất cộng trụ.

Ba minh (Tisso vijjā) là: Túc mạng minh, Thiên nhãn minh và Lậu tận minh. Ở đây, dù chỉ nêu tên một minh mà nói rằng: "Tôi là người đắc được minh này" thì người đó phạm tội Bất cộng trụ. Nhưng trong Chú giải Tóm tắt (Saṅkhepaṭṭhakathā) có nói rằng: "Người nói rằng 'Tôi đắc các minh' hay người nói rằng 'Tôi đắc ba minh' đều phạm tội Bất cộng trụ." Trong phần phân tích từ ngữ về Tu tập Đạo, ba mươi bảy Phẩm trợ đạo tương ưng với Đạo và thuộc về Xuất thế gian chính là ý nghĩa được nhắm đến ở đây. Vì thế, trong Đại Chú giải (Mahā-aṭṭhakathā) có nói rằng đối với người nói: "Tôi đắc các Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, Tứ thần túc, Ngũ căn, Ngũ lực, Thất bồ-đề phần, Bát thánh đạo" thuộc về Xuất thế gian thì phạm tội Bất cộng trụ. Tuy nhiên, trong các bộ Chú giải như Mahāpaccarī có nói rằng: "Dù nói theo từng nhóm như 'Tôi đắc các Tứ niệm xứ', hay dù nói theo từng pháp riêng biệt tại đó như 'Tôi đắc Quán thân niệm xứ', người đó vẫn phạm tội Bất cộng trụ"; điều này cũng phù hợp. Tại sao? Vì ý nghĩa này được nói liên quan đến sự khởi lên trong

sát-na Đạo. Đối với việc chứng đắc Quả, cũng cần hiểu về tội Bất cộng trụ theo từng Quả riêng biệt.

Trong bộ ba bắt đầu bằng "Sự đoạn tận tham", chính là nói về sự đoạn tận phiền não. Tuy nhiên, vì điều đó không thể có nếu không có Đạo — bởi vì sự đoạn tận dục tham và sân là nhờ Đạo thứ ba (A-na-hàm Đạo), đoạn tận si là nhờ Đạo thứ tư (A-la-hán Đạo) — nên đối với người nói rằng: "Tham của tôi đã được đoạn tận," vân vân, cũng được nói là phạm tội Bất cộng trụ.

Trong bộ ba bắt đầu bằng "Tâm lìa khỏi triền cái do tham", chính là nói về tâm Xuất thế gian. Do đó, đối với người nói rằng: "Tâm tôi lìa khỏi triền cái do tham," vân vân, cũng chắc chắn phạm tội Bất cộng trụ.

Còn trong phần phân tích từ ngữ về Trú xứ vắng lặng, vì không kết nối với Thiền định mà chỉ nói suông rằng: "Tôi ưa thích trong trú xứ vắng lặng" thì không được xem là tội Bất cộng trụ, nên mới nói rằng: "Sự ưa thích trong trú xứ vắng lặng nhờ sơ thiền," vân vân. Do đó, cần hiểu rằng chỉ khi nào một người kết nối với Thiền định mà nói rằng: "Tôi ưa thích trong trú xứ vắng lặng nhờ thiền định tên là thế này," người đó mới phạm tội Bất cộng trụ.

Và trong phần phân tích về từ "Tri kiến", trong số tám minh được nói đến trong các kinh như kinh Ambaṭṭha (Dī. Ni. 1.254...), có năm minh gồm: Minh quán (Vipassanā-ñāṇa), Ý hóa thông (Manomayiddhi), Biến hóa thông (Iddhividha), Thiên nhĩ thông và Tha tâm thông không được đề cập ở đây. Trong số đó, chỉ một mình Minh quán là không phải căn cứ của tội Bất cộng trụ, còn các minh khác thì có. Vì vậy, đối với người nói rằng: "Tôi là người đắc Minh quán" hay "Tôi đắc tuệ Minh quán" thì không có tội Bất cộng trụ. Tuy nhiên, Trưởng lão Phussadeva nói rằng: "Bốn minh còn lại nếu không kết nối với Tri kiến thì cũng không phải là căn cứ của tội Bất cộng trụ. Vì thế, đối với người nói rằng 'Tôi đắc Ý hóa thông, Biến hóa thông, Thiên nhĩ giới, Tha tâm thông' thì cũng không phạm tội Bất cộng trụ." Ý kiến đó đã bị chính các đệ tử của Ngài bác bỏ rằng: "Bậc Thầy không phải là bậc thông thạo Diệu pháp (Abhidhamma), không biết về các tầng bậc. Thắng trí (Abhiññā) vốn là pháp Đại hành

(Mahaggata), lấy Tứ thiền làm nền tảng, chỉ thành tựu nhờ Thiền định. Do đó, dù nói rằng 'Tôi đắc Ý hóa' hay 'Tôi đắc Ý hóa trí', dù nói bằng cách này hay cách khác, người đó vẫn phạm tội Bất cộng trụ." Và ở đây, mặc dù Niết-bàn không xuất hiện trong Chánh tạng, nhưng đối với người nói rằng: "Tôi đã đạt đến Niết-bàn" hoặc "Niết-bàn đã được tôi chứng ngộ" thì vẫn phạm tội Bất cộng trụ. Tại sao? Vì Niết-bàn được thành tựu bởi tâm Xuất thế gian. Tương tự, đối với người nói rằng: "Tôi đã thấu triệt bốn sự thật, bốn sự thật đã được tôi thấu triệt" cũng phạm tội Bất cộng trụ. Tại sao? Vì "Thấu triệt sự thật" là một danh từ đồng nghĩa của Đạo. Tuy nhiên, vì trong bộ Phân tích (Vibhaṅga 746) có nói rằng: "Ba Tuệ phân tích phát sinh từ tâm thiện Dục giới tương ưng với bốn loại trí, hoặc phát sinh từ tâm duy tác tương ưng với bốn loại trí; còn Nghĩa phân tích (Atthapaṭisambhidā) phát sinh trong các tâm đó và cũng phát sinh trong bốn Đạo và bốn Quả." Do đó, khi nói rằng: "Tôi đắc Pháp phân tích," hoặc "Tôi đắc Từ phân tích... Biện tài phân tích," hoặc "Tôi đắc Nghĩa phân tích thuộc thế gian" thì không phạm tội Bất cộng trụ. Khi nói rằng: "Tôi đắc các Tuệ phân tích" thì vẫn chưa bị mất đầu (chưa phạm Bất cộng trụ). Nhưng khi nói rằng: "Tôi đắc Nghĩa phân tích thuộc xuất thế gian" thì phạm tội Bất cộng trụ. Tuy nhiên, trong Chú giải Tóm tắt có nói rằng người nói "Tôi đã đạt đến Nghĩa phân tích" một cách không phân biệt cũng phạm tội Bất cộng trụ. Trong bộ Kurundī cũng nói rằng "không thoát tội". Nhưng trong Đại Chú giải, vì vấn đề này đã được xem xét rằng: "Cho đến mức độ này thì chưa phạm Bất cộng trụ, cho đến mức độ này chưa mất đầu, cho đến mức độ này không phạm Bất cộng trụ," nên không thể lấy tiêu chuẩn nào khác.

Đối với người nói rằng: "Tôi đang nhập Diệt thọ tưởng định" hoặc "Tôi là người đắc định ấy" thì không phạm tội Bất cộng trụ. Tại sao? Vì Diệt thọ tưởng định không phải là pháp thế gian cũng không phải xuất thế gian. Tuy nhiên, nếu người đó có ý định rằng: "Chỉ bậc A-na-hàm hoặc bậc A-la-hán mới nhập Diệt định, người nghe sẽ biết ta là một trong các bậc đó," và người nghe hiểu như vậy, thì trong các bộ Chú giải Mahāpaccarī và Saṅkhepa có nói là phạm tội Bất cộng trụ. Điều này cần phải được suy xét kỹ trước khi chấp nhận.

Đối với người nói rằng: "Trong kiếp quá khứ, thời Đức Phật Toàn Giác Kassapa, tôi là bậc Dự lưu" thì không phạm tội Bất cộng trụ. Vì việc đề cập đến các uẩn quá khứ thì không bị mất đầu. Tuy nhiên, trong Chú giải Tóm tắt có nói rằng: đối với người nói "Trong quá khứ tôi đắc tám định cái" thì không phạm Bất cộng trụ vì đó là pháp còn biến hoại (kuppadhamma), nhưng ở đây có một số người nói rằng "có trạng thái không biến hoại". Điều đó cũng bị bác bỏ ngay tại đó rằng: "Đối với người nói ám chỉ kiếp quá khứ thì không phạm tội Bất cộng trụ, chỉ đối với người nói ám chỉ kiếp hiện tại mới phạm tội."

#### *4.1.4.5. Giải thích về Phần Thuần túy*

* Sau khi chi tiết hóa mười từ tóm tắt như Thiền định vân vân, giờ đây, để chỉ ra các chi phần của việc một người khi xưng đắc Pháp thượng nhân đã nói lời cố ý nói dối, và để hiển thị cách thức xưng đắc cùng sự phân loại tội lỗi bằng cách thiết lập các chuỗi xoay vòng (Cakkapeyyāla) dựa trên sự chi tiết đó, Ngài đã nói rằng: "Bằng ba cách," vân vân. Tại đó, có ba phần lớn: Phần Thuần túy, Phần Muốn nói, và Phần Liên quan đến vật dụng. Trong số đó, trong Phần Thuần túy, bắt đầu từ sơ thiền cho đến từ "tâm lìa khỏi triền cái do si", trong mỗi từ, với sáu thuật ngữ: "Tôi đã nhập", "Tôi đang nhập", "Tôi đã nhập xong", "Tôi đắc được", "Tôi tự tại", "Tôi đã chứng ngộ", bằng cách phối hợp mỗi thuật ngữ với ba cách, bốn cách, năm cách, sáu cách, bảy cách; như vậy, sau khi phối hợp năm lần, gọi là Phương pháp Thuần túy. Tiếp theo là "sơ thiền và nhị thiền", bằng cách kết nối sơ thiền với từng từ một cho đến khi kết nối hết tất cả các từ, với sự chi tiết đó, gọi là Chuỗi Gãy (Khaṇḍacakka). Vì chuỗi này sau khi đưa trở lại không được phối hợp tiếp với sơ thiền vân vân, nên được gọi là "Chuỗi Gãy". Tiếp theo là "nhị thiền và tam thiền", bằng cách kết nối nhị thiền với từng từ một, rồi đưa trở lại liên kết với sơ thiền, với sự chi tiết đó, gọi là Chuỗi Kết (Baddhacakka). Sau đó, giống như với nhị thiền, cũng kết nối với tam thiền vân vân với từng từ một, rồi đưa trở lại liên kết với nhị thiền vân vân, với sự chi tiết đó, sau khi nói về hai mươi chín Chuỗi Kết khác, Phương pháp Một gốc được hoàn thành. Phần văn bản (Pāṭha) chỉ được hiển thị tóm tắt, người không nhầm lẫn cần phải hiểu một cách chi tiết.

Giống như Phương pháp Một gốc, các phương pháp Hai gốc vân vân cho đến kết thúc là Tất cả gốc, có hơn bốn trăm ba mươi lăm phương pháp đã được nói đến. Cụ thể là: Hai gốc có hai mươi chín, Ba gốc có hai mươi tám, Bốn gốc có hai mươi bảy; cứ như thế, các phương pháp Năm gốc vân vân cần được hiểu là giảm đi từng đơn vị cho đến khi đạt Ba mươi gốc. Trong văn bản, ngay cả tên của chúng cũng được tóm lược, chỉ một phương pháp Ba mươi gốc được hiển thị là "Đây là Tất cả gốc". Và vì từ "trú xứ vắng lặng" nếu không kết nối với Thiền định thì không phạm tội nặng nhất (không mất đầu), nên cần hiểu rằng sự phối hợp được hiển thị ở mọi nơi mà không đề cập đến từ đó, chỉ kết thúc ở từ "tâm lìa khỏi triền cái do si". Như vậy, đối với người xưng đắc bằng phương pháp nói rằng "Tôi đã nhập", vân vân, bằng cách kết nối sơ thiền vân vân với nhị thiền vân vân theo thứ tự thuận hay nghịch, hoặc không kết nối, thì không có sự thoát tội, chắc chắn phạm tội Bất cộng trụ.

Và trong Phần lớn Thuần túy này, vốn được nói để hiển thị ý nghĩa này, đây là sự giải thích ý nghĩa tóm tắt: "Bằng ba cách" nghĩa là bằng ba căn cứ vốn là chi phần của sự cố ý nói dối. "Trước đó người ấy có ý định" nghĩa là ngay trong giai đoạn chuẩn bị, người này có ý nghĩ rằng "Ta sẽ nói dối". "Trong khi đang nói có ý định" nghĩa là khi đang nói thì biết như vậy. "Sau khi nói xong có ý định" nghĩa là sau khi điều cần nói đã được nói xong thì có ý định đó. Hoặc "sau khi nói xong" nghĩa là có ý định khi lời nói đã được thốt ra hoàn tất. Người nào biết rõ như vậy cả trong giai đoạn chuẩn bị, cả khi đang nói, và cả sau đó rằng "Ta đã nói dối", khi người đó nói "Tôi đã đắc sơ thiền" thì phạm tội Bất cộng trụ; đây là ý nghĩa được hiển thị ở đây. Mặc dù đã được hiển thị, nhưng đây là điểm đặc biệt: Trước hết có câu hỏi rằng: "Nếu có giai đoạn chuẩn bị là 'Ta sẽ nói dối', nhưng không có giai đoạn sau là 'Ta đã nói dối' vì ai đó có thể quên ngay sau khi vừa nói xong, thì người đó có phạm Bất cộng trụ hay không?" Câu hỏi đó đã được giải đáp trong các Chú giải rằng: Khi đã biết ở giai đoạn chuẩn bị là "Ta sẽ nói dối" và khi đang nói là "Ta đang nói dối", thì ở giai đoạn sau không thể không biết rằng "Ta đã nói dối". Dù cho không có ý thức đó đi nữa, người ấy vẫn phạm Bất cộng trụ. Bởi vì chỉ riêng hai chi phần đầu đã đủ tiêu chuẩn. Còn đối với người

không có sự chú tâm ở giai đoạn chuẩn bị rằng "Ta sẽ nói dối", nhưng trong khi đang nói lại biết "Ta đang nói dối", và sau khi nói xong biết "Ta đã nói dối", thì người đó không bị khép tội. Bởi vì giai đoạn chuẩn bị là quan trọng hơn cả. Khi không có giai đoạn đó, lời nói chỉ được xem là nói chơi hoặc nói nhầm.

Và ở đây, trạng thái "biết điều đó" (taṃñāṇatā) và "sự hội tụ của trí" (ñāṇasamodhāna) cần phải được bác bỏ. "Trạng thái biết điều đó cần được bác bỏ" nghĩa là: việc cho rằng chính bằng một tâm đó mà người ấy biết "Ta sẽ nói dối", cũng chính tâm đó biết "Ta đang nói dối" và "Ta đã nói dối" trong ba sát-na — tức là biết trong ba thời điểm chỉ bằng một tâm — điều này cần phải được bác bỏ, vì không thể dùng chính cái tâm đó để biết chính cái tâm đó, giống như không thể dùng chính thanh kiếm đó để tự chặt chính thanh kiếm đó. Trái lại, tâm phía trước diệt đi sau khi làm duyên cho sự khởi lên của tâm phía sau theo cách tương ứng. Do đó có câu nói rằng:

"Tiêu chuẩn chính là giai đoạn chuẩn bị, khi có giai đoạn đó thì (hai giai đoạn) còn lại sẽ không thiếu; trong lời nói gồm ba phần này, không có việc thiếu hai phần sau."

"Sự hội tụ của trí cần được bác bỏ" nghĩa là không được chấp nhận rằng ba tâm này khởi lên trong cùng một sát-na. Vì cái gọi là tâm này:

Khi tâm thứ nhất chưa diệt, tâm sau không khởi lên; nhưng vì chúng khởi lên liên tục không gián đoạn, nên chúng hiện rõ như là một.

Tiếp theo đây, đối với người cố ý nói dối rằng "Tôi đã đắc sơ thiền", vì người ấy có tà kiến rằng "Tôi không có sơ thiền", đó chính là quan kiến của người ấy. Tương tự, người ấy chấp nhận và ưa thích ý nghĩ rằng "Tôi không có sơ thiền". Và tâm của người ấy có bản chất như vậy rằng "Tôi không có sơ thiền". Nhưng khi muốn nói dối, người ấy bỏ qua, gạt qua một bên, che giấu quan kiến đó, hoặc sự chấp nhận cùng với quan kiến, hoặc sự ưa thích cùng với quan kiến và sự chấp nhận, hoặc bản chất cùng với quan kiến, sự chấp nhận và ưa thích, rồi nói ra điều không thật; do đó, để hiển thị sự phân chia các chi phần dựa trên cả những điều đó,

Ngài đã nói "bằng bốn cách," vân vân. Và vì trong bộ Parivāra có nói về "lời nói dối tám chi phần" (Paṭi. 328), nên ở đây cần phối hợp thêm một phương pháp là "bằng tám cách" cùng với tưởng (saññā) được nhắm đến tại đó.

Tại đây, "Bỏ qua quan kiến" (Vinidhāya diṭṭhiṃ) được nói theo sự bỏ qua một pháp mạnh mẽ. "Bỏ qua sự chấp nhận," vân vân, được nói theo sự bỏ qua các pháp yếu hơn dần. "Bỏ qua tưởng" là sự bỏ qua pháp yếu nhất trong các pháp này. Không bao giờ có trường hợp một người cố ý nói dối mà không bỏ qua dù chỉ là một tưởng. Và vì việc nói về tương lai như "Tôi sẽ đắc," vân vân, không dẫn đến tội Bất cộng trụ, nên cần hiểu rằng trong văn bản chỉ đề cập đến các thuật ngữ thời quá khứ và hiện tại như "Tôi đã đắc," vân vân.

* Những phần còn lại trong Chương Thuần Túy (Suddhikamahāvāra) này đều có ý nghĩa hiển nhiên. Không có điều gì ở đây mà không thể hiểu được thông qua sự thẩm định này, ngoại trừ ý nghĩa của các từ như "tham ái của tôi đã được từ bỏ, đã được mửa ra" trong phần phân tích chữ về đoạn văn tận diệt phiền não. Điều đó được giải thích như sau: ở đây, từ "đã từ bỏ" (catta) được nói đến với ý nghĩa là sự từ bỏ tự tánh của chính mình. Từ "đã mửa ra" (vanta) được nói đến với ý nghĩa là sự hiển thị trạng thái không còn chấp thủ lại lần nữa. Từ "đã giải thoát" (mutta) được nói đến với ý nghĩa là sự giải thoát khỏi dòng tương tục. Từ "đã đoạn tận" (pahīna) được nói đến với ý nghĩa là sự hiển thị trạng thái không còn trú ngụ ở bất cứ nơi đâu ngay cả đối với cái đã được giải thoát. Từ "đã từ khước" (paṭinissaṭṭha) được nói đến với ý nghĩa là sự hiển thị việc từ bỏ cái đã được chấp thủ trước đó. Từ "đã ném quăng đi" (ukkheṭita) được nói đến với ý nghĩa là sự hiển thị trạng thái không còn dính mắc lại nữa do đã được gột rửa bởi Thánh đạo. Ý nghĩa này cần được tìm cầu từ các bộ ngữ pháp. Từ "đã ném quăng sạch" (samukkheṭita) được nói đến với ý nghĩa là sự hiển thị trạng thái không còn dính mắc lại nữa ngay cả đối với các tùy miên sau khi đã gột rửa sạch sẽ.

Dứt phần giải thích về Chương Thuần Túy.

#### *4.1.4.6. Phần giải thích về Chương Muốn Nói*

* Trong Chương Muốn Nói, ý nghĩa của các đoạn như "bằng ba phương cách" và tất cả các chi tiết về sự tỉnh lược của các vòng lập (vārapeyyāla) cần được hiểu theo phương pháp đã nêu ở đây. Duy chỉ có điều, chương này được thuyết giảng nhằm mục đích ngăn chặn những hạng người ác đức đang tìm kiếm kẽ hở bằng cách nói rằng: "Do tôi bị nhầm lẫn, muốn nói điều này nhưng lại nói điều khác, vì thế tôi không phạm tội". Vì rằng, giống như người muốn nói "Tôi từ bỏ Phật" nhưng lại nói "Tôi từ bỏ Pháp" trong các câu từ bỏ học giới, cho dù nói điều này hay điều kia, do đã bước vào phạm vi (từ bỏ) nên người ấy vẫn là người đã từ bỏ học giới; cũng vậy, trong các câu về pháp thượng nhân như sơ thiền, khi muốn nói đến một pháp bất kỳ nào đó mà lại nói đến một pháp khác, cho dù nói điều này hay điều kia, do đã bước vào phạm vi (khoe khoang) nên người ấy vẫn phạm tội Bất cộng trụ. Nếu người mà vị ấy nói cùng hiểu được ý nghĩa đó ngay trong khoảnh khắc ấy. Và đặc điểm của sự hiểu biết ở đây cần được hiểu theo phương pháp đã nêu trong phần từ bỏ học giới.

Nhưng đây là điểm khác biệt: việc từ bỏ học giới không thành tựu thông qua thủ ấn (dấu hiệu bằng tay). Còn việc thông báo pháp không có thật này thành tựu ngay cả bằng thủ ấn. Vì rằng, người nào thông báo pháp thượng nhân không có thật thông qua các cử động tay chân như thủ ấn cho một người đang trong tầm nhận thức, và người kia hiểu được ý nghĩa đó, thì vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Nhưng nếu người mà vị ấy thông báo không hiểu rằng "người này đang nói gì", hoặc nảy sinh nghi ngờ, hoặc sau một thời gian suy xét mới hiểu ra, thì vị ấy được xếp vào hạng không hiểu rõ. Đối với người nói cho người không hiểu rõ như vậy, thì phạm Trọng tội. Còn người nào không biết về các thiền chứng thông qua sự đắc chứng của tự thân hoặc thông qua việc học hỏi, chất vấn, mà chỉ nghe qua danh từ "thiền" hay "giải thoát", nếu vị ấy khi được nghe nói mà hiểu được ít nhất bấy nhiêu rằng "vị này nói rằng mình đã đắc thiền", thì vẫn được xếp vào hạng có hiểu biết. Khi nói với người như thế, vị ấy phạm tội Bất cộng trụ. Tất cả những chi tiết còn lại về sự khác biệt giữa việc nói với một người, hai người hay nhiều người, theo cách xác định hay không xác định, đều cần được hiểu theo phương pháp đã

nêu trong phần giải thích về việc từ bỏ học giới.

Dứt phần giải thích về Chương Muốn Nói.

#### *4.1.4.7. Phần giải thích về Chương Liên Quan Đến Các Vật Dụng*

* Trong Chương Liên Quan Đến Các Vật Dụng – sau khi đã hiểu tất cả các chi tiết về sự tỉnh lược của vòng lập và ý nghĩa của các từ đã xuất hiện trước đó theo phương pháp đã nêu, thứ tự của bản văn Pali cần được biết như sau. Tại đây, có năm vòng lập ở cách chủ cách được nói đến là: "ai đã ở trong trú xá của ngươi, ai đã thọ dụng y phục của ngươi, ai đã thọ dụng vật thực của ngươi, ai đã thọ dụng sàng tọa của ngươi, ai đã thọ dụng dược phẩm trị bệnh của ngươi"; có năm vòng lập ở cách sử dụng cách như "trú xá đã được thọ dụng bởi ai..."; có năm vòng lập ở cách đối cách như "do nhờ vào cái gì mà ngươi đã cúng dường trú xá...". Dựa trên các vòng lập đó, sự tỉnh lược cần được hiểu cho tất cả các đoạn về sơ thiền đã nêu trước đây cùng với từ "ngôi nhà trống" được nói ở đây. Tuy nhiên, vì các câu như "người nào trong trú xá của ngươi, bởi người nào trú xá của ngươi, do nhờ vào cái gì mà ngươi..." được nói theo cách gián tiếp và không nói từ "tôi", nên sự thẩm định ở đây là: ngay cả khi nói với người hiểu rõ thì phạm Trọng tội, đối với người không hiểu rõ thì phạm tội Tác ác.

#### *4.1.4.8. Phần giải thích về các phân loại không phạm tội*

Sau khi chỉ ra các phân loại tội bằng cách chi tiết như vậy, nay để chỉ ra sự không phạm tội, Ngài đã nói đoạn: "không phạm tội khi có tưởng đắc (adhimāna)...". Trong đó, "khi có tưởng đắc" nghĩa là không phạm tội đối với người đang thực hành với lòng tự mãn về điều mình tưởng đã đắc. "Đối với người không có ý định khoe khoang" nghĩa là không phạm tội đối với người không đứng trong sự gian lận và tham dục, mà khi ở trước mặt các bạn đồng phạm hạnh lại tuyên bố một điều khác (không phải khoe khoang). Những trường hợp như người điên đã được nêu theo phương pháp trước đây. Còn ở đây, những vị Tỳ-kheo đầu tiên phạm tội là các Tỳ-kheo nhóm Vaggumudātīriya. Đối với họ thì không phạm tội (vì chưa có luật).

Dứt phần chú giải Phân tích chữ.

Về phương diện khởi sinh (samuṭṭhāna), học giới này có ba sự khởi sinh: khởi sinh từ thân và tâm đối với người thông báo bằng thủ ấn; khởi sinh từ khẩu và tâm đối với người thông báo bằng cách phát ra lời nói; khởi sinh từ thân, khẩu và tâm đối với người thực hiện cả hai. Đó là việc làm (kiriya), là sự giải thoát bằng tri giác (saññāvimokkha), có tác ý (sacittaka), là tội thế gian (lokavajja), thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, thuộc tâm bất thiện, liên quan đến cả ba thọ; vì rằng ngay cả khi đang cười, người ấy vẫn khoe khoang với tâm hỷ, hoặc khi đang sợ hãi, hoặc khi đang ở trạng thái trung tính.

#### *4.1.4.9. Chú giải về các Trường hợp Đã được Xét xử (Vinītavatthu)*

* Trong các trường hợp đã được xét xử: trường hợp về tưởng đắc đã được nêu theo phương pháp trong phần tùy tuyên thiết.

Trong trường hợp thứ hai: "thiết lập" (paṇidhāya) nghĩa là thực hiện sự mong cầu. "Người ta sẽ ngưỡng mộ tôi như thế này" nghĩa là người ta sẽ ngưỡng mộ tôi khi đang sống trong rừng như một vị A-la-hán hay bậc hữu học, từ đó tôi sẽ được thế gian cung kính, trọng vọng, tôn kính, cúng dường. "Phạm tội Tác ác" nghĩa là đối với người đi với sự thiết lập mong cầu rằng "tôi sẽ sống trong rừng", thì phạm tội Tác ác trong từng bước chân. Tương tự, phạm tội Tác ác trong từng nỗ lực đối với tất cả các việc như làm chòi, đi kinh hành, ngồi, mặc nội y, đắp ngoại y trong rừng. Vì thế, không nên sống trong rừng theo cách như vậy. Bởi vì người sống như vậy, dù nhận được sự ngưỡng mộ hay không, đều phạm tội Tác ác. Nhưng đối với người đã thọ trì đầu-đà với ý nghĩ "tôi sẽ bảo vệ hạnh đầu-đà", hoặc nghĩ rằng "tâm tôi bị phóng dật khi sống ở ven làng, rừng núi là nơi thích hợp", hoặc nghĩ rằng "chắc chắn khi vào rừng tôi sẽ đạt được một trong ba sự viễn ly", hoặc nghĩ rằng "sau khi vào rừng, nếu chưa đắc quả A-la-hán tôi sẽ không ra khỏi", hoặc nghĩ rằng "việc sống trong rừng đã được Đức Thế Tôn tán thán, và khi tôi sống trong rừng, nhiều bạn đồng phạm hạnh sẽ rời bỏ ven làng để trở thành những người sống trong rừng", người nào muốn sống đời sống không lỗi lầm như vậy thì nên sống (trong rừng).

Trong trường hợp thứ ba cũng vậy: đối với người thiết lập rằng "tôi sẽ đi

khất thực với các tư thế đi tới v.v... thật đẹp", thì phạm tội Tác ác trong từng nỗ lực kể từ việc mặc nội y, đắp y cho đến khi kết thúc bữa ăn. Dù nhận được sự ngưỡng mộ hay không, vẫn phạm tội Tác ác. Nhưng vì mục đích làm tròn đủ các phận sự trong chương Khandhaka và các phận sự về học pháp (Sekhiya), hoặc để các bạn đồng phạm hạnh noi theo gương mẫu, mà bước đi khất thực với các tư thế đi tới, đi lui v.v... trang nghiêm, thì không bị người trí khiển trách.

Trong trường hợp thứ tư và thứ năm: trong câu "ai đã ở trong trú xá của ngươi", theo phương pháp đã nêu, vì không nói từ "tôi" nên không có tội Bất cộng trụ. Bởi vì tội Bất cộng trụ chỉ được nói đối với người thực hiện việc đưa mình vào trong đó (tự xưng trực tiếp).

Các đoạn như "thiết lập mong cầu rồi đi kinh hành" đều theo phương pháp đã nêu ở trên.

Trong trường hợp về kiết sử: khi nói "các kiết sử đã được đoạn tận", hoặc "mười kiết sử đã được đoạn tận", hoặc "một kiết sử đã được đoạn tận", chính là đã thông báo về việc đoạn tận phiền não, vì thế phạm tội Bất cộng trụ.

* Trong các trường hợp về nơi thanh vắng: "khoe khoang nơi thanh vắng" nghĩa là nói rằng "tôi là bậc A-la-hán đã đi đến nơi thanh vắng", chứ không phải chỉ làm việc suy nghĩ trong tâm. Vì thế ở đây nói phạm tội Tác ác.

Trường hợp về trú xá và trường hợp về sự phục vụ đều theo phương pháp đã nêu.

* Trong trường hợp về "không khó khăn": vị Tỳ-kheo đó có tà kiến rằng "chỉ có các bậc Thánh mới là thinh văn của Đức Thế Tôn". Vì thế vị ấy nói: "Những ai là thinh văn của Đức Thế Tôn, họ nên nói như thế này". Và bởi vì vị ấy có ý định rằng: "Đối với người có giới hạnh, đã bắt đầu thực hành quán minh, thì không khó khăn để tuyên bố điều khác (đạo quả), vị ấy có đủ khả năng để đắc quả A-la-hán". Vì thế vị ấy nói: "Tôi là người không có ý định khoe khoang".

Trong trường hợp về tinh tấn: "có thể đạt được" (ārādhanīyo) có nghĩa là có thể thành tựu, có thể hoàn tất, có thể làm cho phát sinh. Những phần còn lại theo phương pháp đã nêu.

Trong trường hợp về cái chết: vị Tỳ-kheo đó nảy sinh ý nghĩ rằng: "Người nào có sự hối hận khởi lên thì người đó mới sợ hãi. Còn tôi, các giới hạnh của tôi hoàn toàn thanh tịnh, không có căn bản cho sự hối hận, vậy tôi việc gì phải sợ cái chết?". Do nhờ vào ý nghĩa này mà vị ấy nói: "Này hiền giả, tôi không sợ cái chết". Vì thế vị ấy không phạm tội.

Trong trường hợp về sự hối hận cũng theo phương pháp này. Ba trường hợp tiếp theo sau đó đều tương tự như trường hợp về tinh tấn.

Trong các trường hợp về thọ, ở trường hợp đầu tiên, vị Tỳ-kheo đó nhờ vào năng lực quán sát, an trú trong nhẫn nhục kham nhẫn mà nói rằng: "Này hiền giả, không phải ai cũng có thể kham nhẫn được". Vì thế vị ấy không phạm tội.

Nhưng ở trường hợp thứ hai, vì không đưa mình vào trong đó mà nói một cách gián tiếp rằng: "Này hiền giả, một phàm phu không thể...", nên phạm Trọng tội.

* Trong các trường hợp về Bà-la-môn: nghe nói vị Bà-la-môn đó không chỉ nói "xin mời các bậc A-la-hán đến". Mà bất cứ lời nào thốt ra từ miệng ông ta đều liên quan đến thuyết A-la-hán như: "hãy chuẩn bị chỗ ngồi cho các bậc A-la-hán, hãy dâng nước rửa chân, xin các bậc A-la-hán hãy rửa chân". Đó là lời nói của một người có đức tin mạnh mẽ, được thúc đẩy bởi năng lực đức tin của chính mình, gọi là lời nói do lòng tịnh tín (pasādabhañña). Vì thế Đức Thế Tôn phán: "Này các Tỳ-kheo, không phạm tội trong lời nói do lòng tịnh tín". Tuy nhiên, vị Tỳ-kheo khi được nói như vậy không nên thọ dụng các vật dụng với tâm hoan hỷ, mà cần phải thực hành nỗ lực rằng: "Tôi sẽ làm tròn đủ đạo lộ dẫn đến quả vị A-la-hán".

Các trường hợp về tuyên bố đạo quả khác đều tương tự như trường hợp về kiết sử. Trong trường hợp về sự không tôn trọng: vị Tỳ-kheo đó vì không còn thiết tha, không còn quyến luyến với trạng thái gia chủ nên

nói: "Này hiền giả, người như tôi không thể (trở lại làm cư sĩ)", chứ không phải với ý định khoe khoang. Vì thế vị ấy không phạm tội.

* Trong trường hợp về các dục bị ngăn che: vị Tỳ-kheo đó đối với các dục vật chất và dục phiền não đã không còn quyến luyến do thấy được sự nguy hại bằng cái nhìn thế gian. Vì thế vị ấy nói: "Này hiền giả, các dục của tôi đã bị ngăn che". Vì thế vị ấy không phạm tội. Ở đây, "đã bị ngăn che" (āvaṭā) có nghĩa là đã bị ngăn cản, đã bị ngăn chặn, đã bị từ khước.

Trong trường hợp về sự hoan hỷ: vị Tỳ-kheo đó do không còn tâm trạng chán nản trong giáo pháp mà lại hoan hỷ trong việc học tập và chất vấn v.v... nên nói: "Này hiền giả, tôi hoan hỷ với sự hoan hỷ tối thượng", chứ không phải với ý định khoe khoang. Vì thế vị ấy không phạm tội.

Trong trường hợp về sự ra đi: nếu có sự quy ước được thiết lập bằng cách giới hạn một trú xá, một mái hiên, một cương giới hay bất kỳ địa điểm nào rằng "người nào ra đi khỏi đây đầu tiên". Ai ra đi khỏi nơi đó đầu tiên với ý muốn rằng "hãy để họ biết mình là bậc A-la-hán", thì phạm tội Bất cộng trụ. Nhưng nếu ai bước ra đi khỏi nơi đó vì phận sự đối với thầy tế độ, thầy dạy đạo, hay vì việc của cha mẹ, hoặc vì bất kỳ công việc nào cần thiết, hoặc vì mục đích đi khất thực, hoặc vì mục đích học tập và chất vấn, hoặc vì những công việc tương tự khác, thì không phạm tội. Thậm chí nếu sau khi đã đi như vậy mà nảy sinh tham dục rằng "nay tôi sẽ không quay lại đó nữa, để họ ngưỡng mộ tôi là bậc A-la-hán", thì vẫn không phạm tội.

Cũng vậy, người nào vì bất kỳ công việc nào mà đi đến nơi đó, rồi do mải mê với việc tụng đọc, tác ý v.v... mà trở thành người đang chú tâm việc khác, hoặc bị bọn cướp đuổi theo, hoặc thấy mây đen nổi lên mà muốn vào nơi không bị mưa ướt nên bước ra khỏi nơi đó, thì không phạm tội. Người đi bằng xe hay bằng thần thông cũng không phạm tội Bất cộng trụ, chỉ phạm khi đi bằng chân. Thậm chí đối với việc đi bằng chân, nếu đi cùng với những người đã lập quy ước, không trước không sau, thì không phạm tội. Vì khi đi như vậy, tất cả họ đều bảo vệ lẫn nhau. Nếu như có sự quy ước được thiết lập bằng cách giới hạn một địa điểm như

dưới mái hiên hay gốc cây rằng "người nào ngồi hay kinh hành ở đây, chúng ta sẽ biết người đó là bậc A-la-hán", hoặc đặt những bông hoa rồi quy ước "người nào cầm những bông hoa này để cúng dường, chúng ta sẽ biết người đó là bậc A-la-hán", thì trong những trường hợp đó, người nào thực hiện như vậy vì tham dục thì phạm tội Bất cộng trụ. Thậm chí nếu một cận sự nam dựng một trú xá ở giữa đường, hoặc đặt y phục v.v... và nói: "Những vị nào là bậc A-la-hán thì hãy ở trong trú xá này, hãy thọ nhận y phục v.v... này". Trong trường hợp đó, người nào vì tham dục mà trú ngụ hoặc thọ nhận y phục v.v... thì phạm tội Bất cộng trụ. Tuy nhiên, đó là những quy ước phi pháp, vì thế không nên thực hiện; hoặc những điều tương tự khác như "trong suốt ba tháng này, tất cả phải là người sống trong rừng, hoặc phải là người trì hạnh đầu-đà khất thực và các hạnh đầu-đà còn lại, hoặc tất cả phải là bậc lậu tận". Bởi vì các vị Tỳ-kheo từ nhiều vùng miền khác nhau tụ tập về. Ở đó có những vị yếu đuối, không đủ sức để duy trì những quy tắc như vậy. Vì thế, những quy tắc như vậy không nên thực hiện. Những quy tắc như "trong ba tháng này tất cả không được dạy bảo, không được chất vấn, không được cho xuất gia, phải thọ trì hạnh câm nín, lợi lộc của Tăng phải được chia cho cả những người ở ngoài cương giới" v.v..., những điều này tuyệt đối không được thực hiện.

Dứt phần giải thích về Chương Muốn Nói.

* Trong bộ Lakkhaṇasaṃyutta, vị được gọi là Tôn giả Lakkhaṇa hay Trưởng lão Lakkhaṇa là một trong một ngàn vị Phạn chí kết tóc đã thọ cụ túc giới theo cách thức "Ê-hi Bhikkhu" (Hãy đến, này Tỳ-kheo), đắc quả A-la-hán khi kết thúc bài kinh Thuyết Giảng về Lửa (Ādittapariyāya Sutta), và cần được biết đến như là một vị Đại đệ tử. Sở dĩ vị này có danh hiệu là Lakkhaṇa (Tướng) vì vị ấy sở hữu một thân hình hoàn hảo với đầy đủ các tướng trạng tốt đẹp, trang nghiêm như một vị Phạm thiên. Còn Trưởng lão Mahāmoggallāna (Đại Mục-kiền-liên) là vị Đệ nhị Thống lĩnh Giáo pháp (Bậc Thầy bên tả), người đã đắc quả A-la-hán vào ngày thứ bảy kể từ khi xuất gia.

Cụm từ "lộ vẻ mỉm cười" (sitaṃ pātvākāsī) có nghĩa là vị ấy đã biểu lộ một nụ cười nhẹ nhàng, tức là làm cho hiển lộ hoặc cho thấy sự hoan

hỷ. Vì sao Trưởng lão lại lộ vẻ mỉm cười? Đó là vì vị ấy đã nhìn thấy một chúng sinh tái sanh trong cõi Ngạ quỷ với hình hài là một bộ xương (aṭṭhikasaṅkhalika) như đã nêu trong bản Chánh tạng; và vị ấy nhìn thấy bằng thiên nhãn thông chứ không phải bằng nhục nhãn. Bởi lẽ, những thân xác của các loài này không nằm trong tầm mắt của nhục nhãn thông thường. Tuy nhiên, khi nhìn thấy một thân xác đau khổ như vậy, đáng lẽ phải khởi lòng bi mẫn, tại sao Trưởng lão lại mỉm cười? Đó là do vị ấy suy xét về sự thành tựu của chính mình và sự thành tựu về Phật tuệ của Đức Thế Tôn. Khi thấy cảnh đó, Trưởng lão suy xét về sự thành tựu của bản thân rằng: "Những thân xác như thế này là điều mà một người chưa thấy thánh đế phải gánh chịu; nay ta đã giải thoát, thật là lợi ích cho ta, thật là sự đắc lợi lớn cho ta". Đồng thời, vị ấy cũng nhớ đến sự thành tựu trí tuệ của Đức Phật Thế Tôn rằng: "Ôi, thật vi diệu thay sự thành tựu trí tuệ của Đức Thế Tôn, Ngài đã thuyết giảng rằng: 'Này các Tỳ-kheo, quả báo của nghiệp là điều không thể nghĩ bàn, không nên nghĩ bàn' (A. ni. 4.77). Các Đức Phật thuyết giảng dựa trên sự chứng kiến trực tiếp, Pháp tánh của các Ngài đã được liễu tri hoàn toàn". Chính vì nhớ đến sự thành tựu Phật tuệ như vậy mà vị ấy mỉm cười. Tuy nhiên, vì các bậc Lậu tận không bao giờ mỉm cười mà không có nguyên cớ, nên Trưởng lão Lakkhaṇa đã hỏi: "Thưa Hiền giả Moggallāna, do nhân gì, do duyên gì mà Ngài lại lộ vẻ mỉm cười?". Trưởng lão Moggallāna vì biết rằng đối với những người chưa tự mình nhìn thấy cảnh tượng này thì rất khó tin, nên vị ấy muốn cung thỉnh Đức Thế Tôn làm chứng trước khi trả lời, do đó đã nói: "Thưa Hiền giả, chưa đúng lúc để hỏi" v.v. Sau đó, khi được hỏi tại trú xứ của Đức Thế Tôn, vị ấy đã trả lời theo cách: "Thưa các Hiền giả, tại đây tôi..." v.v.

Trong đoạn đó, "bộ xương" (aṭṭhikasaṅkhalika) nghĩa là một đống xương trắng hếu, không có thịt và máu. "Cả kền kền, cả quạ, cả diều hâu" (gijjhāpi kākāpi kulalāpī) ở đây cần được hiểu là loài kền kền dạ-xoa, quạ dạ-xoa và diều hâu dạ-xoa. Những loài chim thông thường sẽ không nhìn thấy hình dáng của ngạ quỷ này. "Cứ đuổi theo, cứ đuổi theo" (anupatitvā anupatitvā) nghĩa là liên tục bám sát. "Mổ rỉa" (vituḷentī) nghĩa là chúng vừa bay vừa mổ xuyên qua. Có bản chép là "vitudenti", nghĩa là mổ bằng những cái mỏ sắt nhọn như lưỡi kiếm. "Nó

phát ra tiếng kêu đau đớn" (sā sudaṃ aṭṭassaraṃ karotī), ở đây "sudaṃ" là một từ đệm, nghĩa là bộ xương đó phát ra tiếng kêu rên rỉ vì đau đớn. Nghe nói rằng, để thọ nhận quả báo của bất thiện nghiệp, những thân xác như thế được sinh ra với kích thước rộng đến một do-tuần, và chúng có sự nhạy cảm cực độ như những vết thương mưng mủ; do đó bộ xương ấy vì chịu thọ khổ thọ khốc liệt nên đã phát ra tiếng kêu như thế. Sau khi kể lại như vậy, Tôn giả Mahāmoggallāna bày tỏ sự kinh cảm về Pháp (dhamma-saṃvega) khởi lên từ lòng bi mẫn đối với chúng sinh rằng: "Những chúng sinh còn trong vòng luân hồi thì không thoát khỏi những thân xác như thế này", và nói tiếp: "Thưa các Hiền giả, khi ấy tôi đã nghĩ rằng: Thật là hy hữu thay, thật là kỳ diệu thay" v.v.

"Các Tỳ-kheo phàn nàn" (bhikkhū ujjhāyantī) là những vị chưa trực tiếp thấy cảnh tái sanh của ngạ quỷ đó nên nảy sinh sự nghi ngờ. Đức Thế Tôn, nhằm hiển lộ thần lực của Trưởng lão, đã phán: "Này các Tỳ-kheo, các đệ tử của Ta sống như những người có mắt" v.v. Ở đây, "người có mắt" (cakkhubhūtā) nghĩa là tuệ nhãn đã được sanh khởi, đã hiện hành trong họ; nghĩa là họ sống với tuệ nhãn đã phát sanh. Ở cụm từ thứ hai (ñāṇabhūtā - người có trí) cũng giải thích tương tự. "Thật là hy hữu" (yatra hi nāma), từ "yatra" ở đây dùng để chỉ nguyên nhân. Ý nghĩa được kết nối như sau: Vì rằng ngay cả một vị đệ tử cũng có thể biết, thấy và chứng thực điều như thế, nên Ta mới nói: "Này các Tỳ-kheo, các đệ tử của Ta sống như những người có mắt, sống như những người có trí".

"Này các Tỳ-kheo, từ trước đây Ta đã nhìn thấy chúng sinh đó" (pubbeva me so bhikkhave satto diṭṭho), Đức Thế Tôn muốn nói rằng khi Ngài đắc thành Chánh Đẳng Chánh Giác tại cội Bồ-đề, với Nhất thiết chủng trí thông suốt vô lượng thế giới giới, vô lượng chúng sinh giới, các nẻo luân hồi, các loài sanh, các trú xứ của thức, Ngài đã trực tiếp nhìn thấy chúng sinh ấy rồi.

"Kẻ sát bò" (goghātako) là người sinh sống bằng nghề sát hại bò, lóc thịt khỏi xương để đem bán. "Do dư báo của nghiệp ấy" (tasseva kammassa vipākāvasesena) nghĩa là do phần còn lại của nghiệp đen tối đã được tích lũy qua nhiều tâm tư khác nhau. Ở đây, khi tâm tạo tác dẫn đến việc

tái sanh trong địa ngục, sau khi quả báo ở địa ngục đã cạn kiệt, thì phần nghiệp còn dư lại hoặc nghiệp tướng làm đối tượng khiến chúng sinh đó tái sanh vào cõi ngạ quỷ; do đó việc tái sanh này được gọi là "dư báo của chính nghiệp ấy" vì nó đồng bản chất với nghiệp hoặc đồng bản chất với đối tượng. Chúng sinh này đã tái sanh như vậy, nên nói rằng: "Do dư báo của nghiệp ấy". Nghe nói rằng vào lúc vị ấy chết từ địa ngục, hình ảnh đống xương bò đã bị lóc thịt hiện ra làm nghiệp tướng. Vị ấy sanh làm ngạ quỷ bộ xương, phơi bày cái nghiệp vốn đã che giấu của mình ra cho những người có trí thấy rõ.

* Trong chuyện "Miếng thịt" (Maṃsapesivatthu), "kẻ sát bò" là người đã cắt thịt bò thành từng miếng, đem phơi khô và sống bằng nghề bán thịt khô trong nhiều năm. Do đó, khi vị ấy chết từ địa ngục, chính miếng thịt hiện ra làm nghiệp tướng. Vị ấy sanh làm ngạ quỷ miếng thịt.

Trong chuyện "Khối thịt" (Maṃsapiṇḍavatthu), kẻ săn chim sau khi bắt được chim, lúc đem bán đã nhổ sạch lông và biến chúng thành những khối thịt tròn để bán kiếm sống. Do đó, khi chết từ địa ngục, hình ảnh khối thịt hiện ra làm nghiệp tướng. Vị ấy sanh làm ngạ quỷ khối thịt.

Trong chuyện "Ngạ quỷ không da" (Nicchavivatthu), kẻ đồ tể giết cừu, lột da chúng để kiếm sống; theo cách giải thích trước, chính thân hình con cừu bị lột da hiện ra làm nghiệp tướng. Vị ấy sanh làm ngạ quỷ không da.

Trong chuyện "Lông hình kiếm" (Asilomavatthu), kẻ đồ tể heo trong một thời gian dài đã giết những con heo được nuôi dưỡng bằng thức ăn rồi dùng kiếm sát hại chúng để kiếm sống. Chính hành vi vung kiếm hiện ra làm nghiệp tướng. Do đó vị ấy sanh làm ngạ quỷ có lông hình kiếm.

Trong chuyện "Lông hình mũi thương" (Sattilomavatthu), kẻ thợ săn mang theo cung và thương vào rừng, khi thấy hươu đến gần thì dùng thương đâm chết; chính hành vi đâm bằng thương ấy hiện ra làm nghiệp tướng. Do đó vị ấy sanh làm ngạ quỷ có lông hình mũi thương.

Trong chuyện "Lông hình mũi tên" (Usulomavatthu), "đồ tể" (kāraṇiko) ở đây là người hành hình, kẻ tra tấn tội nhân của nhà vua bằng nhiều

hình thức rồi cuối cùng dùng tên bắn chết. Kẻ đó biết rõ bắn vào vị trí nào thì nạn nhân sẽ chết nên mới bắn. Sau khi sống bằng nghề đó và đọa vào địa ngục, lúc tái sanh vào đây do phần quả báo còn sót lại, chính hành vi bắn tên hiện ra làm nghiệp tướng. Do đó vị ấy sanh làm ngạ quỷ có lông hình mũi tên.

Trong chuyện "Lông hình cây kim" (Sūcilomavatthu), "người đánh xe" (sārathī) là người huấn luyện ngựa. Trong Chú giải Kurunda nói rằng đó là người huấn luyện bò. Chính hành vi dùng gậy nhọn đâm thúc hiện ra làm nghiệp tướng. Do đó vị ấy sanh làm ngạ quỷ có lông hình cây kim.

Trong chuyện "Lông hình cây kim thứ hai" (Dutiyasūcilomavatthu), "kẻ chỉ điểm" (sūcakoti) là người nói đâm thọc. Hắn ta đã chia rẽ mọi người với nhau. Tại triều đình, hắn cứ rình rập chỉ điểm rằng: "Người này có vật này, người kia làm việc kia", dẫn đến sự tổn hại và tai ương cho người khác. Vì hắn đã dùng lời chỉ điểm để chia rẽ người khác, nên để thọ nhận nỗi đau bị đâm xé bởi những cây kim, nghiệp đã tạo ra nghiệp tướng đó và hắn sanh làm ngạ quỷ có lông hình cây kim.

Trong chuyện "Ngạ quỷ mang tinh hoàn" (Aṇḍabhāritavatthu), "kẻ lừa đảo dân làng" (gāmakūṭo) là một vị quan xét xử. Do nghiệp tương ứng, hắn có đôi tinh hoàn khổng lồ như cái chum, cái chậu. Bởi vì hắn đã lén lút nhận hối lộ tại nơi kín đáo, rồi thực hiện việc xét xử gian trá, biến người đúng thành sai, người chủ thành kẻ mất quyền. Vì thế, bộ phận kín của hắn bị biến dạng to lớn phát lộ ra ngoài. Vì hắn đã áp đặt những hình phạt, bắt người khác phải gánh vác những gánh nặng không thể chịu đựng được, nên bộ phận kín của hắn trở thành gánh nặng không thể chịu đựng nổi. Vì hắn đáng lẽ phải giữ sự công bằng (ngay thẳng) khi ngồi ở vị trí xét xử nhưng lại làm việc bất chính (cong vẹo), nên hắn phải ngồi trên chính bộ phận kín lệch lạc của mình.

Trong chuyện "Kẻ ngoại tình" (Pāradārikavatthu), chúng sinh đó đã xâm phạm đến những người nữ được che chở, gìn giữ, đã có chồng; vì say đắm trong lạc thú dâm dục ô uế nên do nghiệp tương ứng, hắn phải tái sanh vào đó để thọ khổ vì xúc chạm với phẩn uế. Chuyện về "Vị Bà-la-môn ác độc" (Duṭṭhabrāhmaṇavatthu) đã quá rõ ràng.

* Trong chuyện "Người đàn bà không da" (Nicchavitthivatthu), vì người phụ nữ vốn không được tự chủ trong việc quan hệ thân xác (phụ thuộc vào chồng), nhưng người này đã đánh cắp sự chung thủy vốn thuộc về người chồng để đi tìm sự vui thú với kẻ khác; do đó theo nghiệp tương ứng, để phá hủy xúc chạm lạc thú và thọ nhận xúc chạm đau khổ, thị đã sanh làm người đàn bà không da.

Trong chuyện "Người đàn bà xấu xí" (Maṅgulitthivatthu), "xấu xí" (maṅguliṃ) nghĩa là hình dạng kỳ dị, khó nhìn, kinh khiếp. Nghe nói thị làm nghề bói toán, hầu hạ dạ-xoa, thị lừa gạt dân chúng rằng: "Nếu làm lễ cúng tế như thế này, thế kia thì các người sẽ được hưng thịnh", rồi lấy hương hoa của họ; thị khiến mọi người chấp giữ tà kiến. Do đó, vì nghiệp tương ứng là đánh cắp hương hoa nên thân hình thị hôi thối, vì khiến người khác có cái nhìn sai lệch nên thị có hình dạng khó nhìn, kỳ dị và kinh khiếp.

Trong chuyện "Người đàn bà bị thiêu đốt" (Okilinivatthu), các từ "uppakkaṃ okiliniṃ okiriniṃ" mô tả thị nằm trên đống than hồng, quằn quại, lăn lộn và bị nấu cháy; do đó thị bị thui chín (uppakkā) bởi ngọn lửa khốc liệt; bị rỉ nước (okilinī) vì khắp thân thể rỉ ra từng giọt nước dịch; và bị vây phủ bởi than hồng (okirinī) vì than đỏ như hoa kiên-thúc (kiṃsuka) rải lên từ phía dưới, từ hai bên và từ trên không rơi xuống; vì thế mới gọi là "người đàn bà bị thui chín, bị rỉ nước, bị vây phủ bởi than hồng". Thị vì lòng đố kỵ đã rải than hồng lên người vợ bé (sapattiṃ). Nghe nói một vũ nữ của vua Kaliṅga đang tắm, đặt chậu than bên cạnh để lau nước và sưởi ấm thân thể. Nhà vua nói chuyện với cô ta và tỏ vẻ hài lòng. Hoàng hậu vì không kềm được lòng đố kỵ, khi nhà vua vừa đi khỏi, đã lấy chậu than ấy rải lên người cô vũ nữ. Do làm nghiệp đó, thị tái sanh vào cõi ngạ quỷ để thọ nhận quả báo tương ứng.

Trong chuyện "Kẻ sát hại tội phạm" (Coraghātakavatthu), kẻ đó theo lệnh vua đã chặt đầu các tên cướp trong một thời gian dài, nên khi sanh vào cõi ngạ quỷ, hắn trở thành một hình nộm không đầu (kabandha).

Trong chuyện "Vị Tỳ-kheo" (Bhikkhuvatthu), "Tỳ-kheo ác" (pāpabhikkhū) là vị Tỳ-kheo tồi tệ. Vị ấy đã thọ dụng bốn vật dụng do tín thí của thế

gian nhưng không thu thúc thân khẩu, sống nghề nuôi mạng sai lầm, rong chơi phóng túng. Sau khi bị nấu trong địa ngục suốt một thời gian giữa hai vị Phật, khi tái sanh vào cõi ngạ quỷ, vị ấy mang hình dáng giống như một Tỳ-kheo. Đối với các chuyện về Tỳ-kheo-ni, Học nữ (Sikkhamānā), Sa-di và Sa-di-ni cũng được giải thích theo cách này.

* Trong chuyện "Sông Tapodā", "nước trong" (acchodako) là nước thanh khiết. "Nước mát" (sītodako) là nước lạnh. "Nước ngọt" (sātodako) là nước có vị ngọt. "Màu trắng" (setakoti) là nước sạch sẽ, không có rong rêu, bùn lầy. "Có bến tốt" (suppatitthoti) là có những bến nước đẹp đẽ. "Khả ái" (ramaṇīyoti) là gây nên sự thích thú. "Bằng kích thước bánh xe" (cakkamattānī) là to bằng bánh xe bò. "Sôi sùng sục chảy ra" (kuthitā sandatī) là nước bị nung nóng rồi chảy đi. "Này các Tỳ-kheo, từ đâu..." (yatāyaṃ bhikkhaveti). "Đó là hồ" (so daho). Vậy nước này từ đâu chảy ra? Nghe nói dưới chân núi Vebhāra là trú xứ của các loài rồng trú ngụ dưới đất rộng năm trăm do-tuần, giống như thiên giới với nền bằng ngọc, có các khu vườn và công viên; ở đó có hồ nước là nơi vui chơi của loài rồng, và sông Tapodā chảy ra từ đó. "Chảy qua khoảng giữa hai đại địa ngục" (dvinnaṃ mahānirayānaṃ antarikāya āgacchatī), nghĩa là bao quanh thành Rājagaha là một cõi ngạ quỷ rộng lớn, ở đó sông Tapodā chảy qua khoảng giữa hai đại địa ngục Vạc Đồng, nên nước ấy mới sôi sùng sục mà chảy đi.

Trong chuyện "Chiến tranh" (Yuddhavatthu), "tiếng trống vang lên" (nandī caratī) nghĩa là trống khải hoàn đang được đánh. "Này các Hiền giả, nhà vua bị các vị Licchavī đánh bại" (rājā āvuso licchavīhīti). Trưởng lão khi đang ngồi tại trú xứ ban ngày hoặc ban đêm, suy xét rằng: "Các vị Licchavī là những bậc thiện xạ, điêu luyện cung kiếm, và nhà vua đang giao chiến với họ", vị ấy đã dùng thiên nhãn thấy nhà vua bị bại trận đang bỏ chạy. Sau đó vị ấy gọi các Tỳ-kheo và nói: "Này các Hiền giả, vị thí chủ của các ông là nhà vua đã bị các vị Licchavī đánh bại". Đức Thế Tôn xác nhận: "Này các Tỳ-kheo, Moggallāna nói đúng", vì vào thời điểm bại trận, Trưởng lão đã suy xét, thấy rõ và nói lên sự thật.

* Trong sự việc về con voi (Nāgogāhavatthu), cụm từ "sappinikāyāti" là tên gọi của một loài rồng (nāga) có tên như vậy.

Về cụm từ "āneñjaṃ samādhinti" (định bất động), nghĩa là sự định tĩnh không dao động, không lay chuyển, lìa khỏi sự rung động của thân và lời nói; đây chính là định của Tầng thiền thứ tư.

Về cụm từ "nāgānanti", nghĩa là của những con voi.

Về cụm từ "ogayha uttarantānanti", nghĩa là sau khi lặn xuống rồi lại trồi lên. Tương truyền rằng những con voi đó sau khi xuống dòng nước sâu, tắm và uống nước tại đó, dùng vòi lấy nước rồi đùa giỡn lẫn nhau và trồi lên; ý nghĩa của việc lặn xuống trồi lên là như vậy.

Về cụm từ "koñcaṃ karontānanti", nghĩa là của những con voi đang đứng trên bờ sông, đưa vòi vào miệng và phát ra tiếng kêu như tiếng chim hạc (koñcanāda).

Về cụm từ "saddaṃ assosinti", nghĩa là tôi đã nghe thấy tiếng kêu như tiếng hạc đó.

Về câu "Attheso, bhikkhave, samādhi so ca kho aparisuddhoti" (Này các Tỳ-kheo, có định ấy nhưng định ấy không thanh tịnh), nghĩa là Tôn giả Moggallāna có được định đó nhưng định ấy không hoàn toàn tinh khiết. Tương truyền rằng vào ngày thứ bảy sau khi xuất gia, vị Trưởng lão đã đắc quả A-la-hán ngay trong ngày hôm đó; đối với tám bậc thiền định, vị ấy chưa thuần thục thiện xảo trong năm phương diện (về sự làm chủ thiền), chưa thanh lọc hoàn toàn các pháp chướng ngại của định, mà chỉ mới thực hiện sự thu thúc trong chừng mực về các khâu hướng tâm, nhập thiền, trú thiền, xuất thiền và quán sát, rồi nhập vào Tầng thiền thứ tư và ngồi yên; khi xuất khỏi các chi thiền, vị ấy nghe tiếng voi kêu và có tưởng rằng "ta đã nghe thấy trong khi đang nhập định". Vì thế, Đức Thế Tôn mới dạy rằng: "Này các Tỳ-kheo, có định ấy nhưng định ấy không thanh tịnh".

Trong sự việc về Tôn giả Sobhita (Sobhitavatthu), câu "ahaṃ, āvuso, pañca kappasatāni anussarāmīti" (Này các hiền giả, tôi nhớ lại được năm trăm đại kiếp), vị ấy nói rằng mình nhớ lại chỉ bằng một lần hướng tâm (ekāvajjanena). Bởi vì nếu nhớ lại các đời sống quá khứ theo trình tự bằng nhiều lần hướng tâm khác nhau thì đó không phải là điều kỳ lạ

đối với các bậc Thánh đệ tử, và các Tỳ-kheo cũng sẽ không phàn nàn. Nhưng vì vị ấy nói rằng "tôi nhớ lại chỉ bằng một lần hướng tâm", nên các Tỳ-kheo mới phàn nàn.

Về câu "Atthesā, bhikkhave, sobhitassa, sā ca kho ekāyeva jātīti", nghĩa là việc Tôn giả Sobhita nói rằng "tôi nhớ lại các đời sống", thì đó chính là đời sống của Sobhita, nhưng đó chỉ là một đời duy nhất. Ý nghĩa là đời sống đó được nhớ lại một cách liên tục chứ không phải theo trình tự từng đời một.

Làm thế nào mà vị ấy nhớ lại được điều đó? Tương truyền rằng trước năm trăm đại kiếp, vị ấy xuất gia theo giáo phái ngoại đạo, đắc được thiền Vô tưởng, rồi khi mệnh chung với thiền không suy giảm, vị ấy tái sinh vào cõi Vô tưởng. Trú ở đó cho đến hết tuổi thọ, cuối cùng vị ấy tái sinh vào thế gian này, xuất gia trong Giáo pháp và chứng đắc Tam minh. Khi vị ấy nhớ lại tiền thân, thấy sự tái sinh trong kiếp hiện tại này, rồi sau đó lại thấy sự mệnh chung ở kiếp thứ ba tính ngược lại. Khi ấy, vị ấy không thể nhớ được kiếp sống không có tâm (vô tưởng) ở giữa hai kiếp đó, nên đã dùng phương pháp suy luận mà xác định rằng: "Chắc chắn ta đã tái sinh vào cõi Vô tưởng". Với việc xác định như vậy, vị ấy đã thực hiện một việc khó làm, giống như việc dùng đầu sợi tóc đã chẻ làm trăm phần để đâm xuyên qua một đầu sợi tóc khác, hay như việc chỉ ra dấu chân trên không trung. Vì lý do đó, Đức Thế Tôn đã đặt vị ấy vào vị trí tối thắng trong sự việc này rằng: "Này các Tỳ-kheo, tối thắng trong số các Tỳ-kheo đệ tử của Ta về khả năng nhớ lại tiền thân là Sobhita".

Kết thúc phần chú giải về các sự việc được phân xử (Vinītavatthu).

#### *4.1.4.10. Phần chú giải kết thúc chương*

* Câu "Uddiṭṭhākho āyasmanto cattāro pārājikā dhammāti" (Này các hiền giả, bốn pháp Pārājika đã được tụng đọc) ở đây chỉ là sự trình bày về những pháp Pārājika đã được nêu ra. Tuy nhiên, khi tổng hợp lại, cần phải biết rằng có tất cả hai mươi bốn pháp Pārājika. Hai mươi bốn pháp đó là gì? Trước hết, có tám pháp được nêu trong Pāḷi: bốn pháp của Tỳ-kheo và bốn pháp riêng biệt của Tỳ-kheo-ni. Kế đến là mười một hạng người không có khả năng (abhabbapuggalā), trong đó gồm: người ái

nam ái nữ (paṇḍaka), loài bàng sinh (tiracchānagata), người lưỡng tính (ubhatobyañjanakā); ba hạng người này bị hư hỏng về căn bản và có sự tái sinh không có nhân (ahetuka); thiên giới không đóng cửa với họ nhưng đạo lộ (Thánh đạo) thì bị ngăn chặn, vì họ không có khả năng đắc đạo do sự hư hỏng về căn bản. Sự xuất gia của họ cũng bị từ chối, do đó họ cũng được gọi là các hạng người Pārājika (bị loại bỏ). Tám hạng người tiếp theo là: người giả mạo tu hành (theyyasaṃvāsako), người đi theo ngoại đạo (titthiyapakkantako), kẻ giết mẹ, kẻ giết cha, kẻ giết bậc A-la-hán, kẻ làm ô nhiễm Tỳ-kheo-ni, kẻ làm thân Phật chảy máu, kẻ phá hòa hợp Tăng; tám hạng người này do hành vi tự thân sai trái nên rơi vào tình trạng không có khả năng chứng đắc, nên cũng gọi là Pārājika. Trong số đó, đối với ba hạng: người giả mạo tu hành, người đi theo ngoại đạo và kẻ làm ô nhiễm Tỳ-kheo-ni, thì thiên giới không đóng cửa nhưng đạo lộ bị ngăn chặn. Đối với năm hạng còn lại, cả hai (thiên giới và đạo lộ) đều bị ngăn chặn; vì họ là những chúng sinh chắc chắn sẽ tái sinh vào địa ngục trong kiếp kế tiếp. Như vậy, mười một hạng người này cộng với tám pháp trước đó thành mười chín. Thêm trường hợp một Tỳ-kheo-ni khởi ý muốn làm cư sĩ rồi mặc y phục của nữ cư sĩ, tính là hai mươi. Dù vị ấy chưa thực hiện hành vi phạm giới nào, nhưng chỉ chừng đó thôi đã không còn là một sa-môn nữa; đây là hai mươi pháp Pārājika trước tiên.

Còn có những pháp khác: kẻ có bộ phận sinh dục thòng xuống (lambī), kẻ có lưng mềm (mudupiṭṭhiko), kẻ dùng miệng ngậm bộ phận sinh dục của người khác, kẻ ngồi lên bộ phận sinh dục của người khác; dựa trên bốn trường hợp này, các bậc thầy gọi là bốn pháp Tương đương Pārājika (anulomapārājika). Bởi vì khi cả hai người đều có sự tham dục tương đồng, hành vi đó được gọi là "dâm dục" (methunadhammo). Do đó, theo cách gián tiếp này, dù không thực hiện hành vi dâm dục trọn vẹn, nhưng chỉ riêng việc đưa bộ phận sinh dục vào bộ phận sinh dục mà phạm tội, nên các tội này tương đương với tội Pārājika dâm dục và được gọi là các pháp Tương đương Pārājika. Như vậy, bốn pháp này kết hợp với hai mươi pháp trước đó, tổng cộng thành hai mươi bốn pháp Pārājika cần phải biết.

Cụm từ "Na labhati bhikkhūhi saddhiṃ saṃvāsanti", nghĩa là không được hưởng sự cùng chung sống với các Tỳ-kheo như: làm lễ Uposatha, lễ Pavāraṇā, nghe tụng giới bổn Pātimokkha và các tăng sự khác.

Cụm từ "Yathā pure tathā pacchāti", nghĩa là trước đây khi còn là cư sĩ hoặc khi chưa thọ cụ túc giới như thế nào, thì sau khi đã phạm tội Pārājika cũng lại như thế ấy, tức là người không được cùng chung sống. Người đó không có sự cùng chung sống với các Tỳ-kheo trong các việc như lễ Uposatha, lễ Pavāraṇā, tụng giới bổn và tăng sự; vì vậy nói là không được chung sống với các Tỳ-kheo.

Cụm từ "Tatthāyasmante pucchāmīti", nghĩa là trong bốn tội Pārājika đó, tôi hỏi các bậc hiền giả rằng: "Các vị có thanh tịnh ở đây không?".

Cụm từ "Kaccitthāti" nghĩa là "kacci ettha" (có phải ở đây); ý nghĩa là liệu các vị có thanh tịnh trong bốn tội Pārājika này không. Hoặc "kaccittha parisuddhāti" có nghĩa là "mong rằng các vị là những người thanh tịnh". Các phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Trong bộ Samantapāsādika, Chú giải Luật tạng, phần Chú giải về tội Pārājika thứ tư đến đây là kết thúc.

# 5. Chương Nissaggiya (Ưng-xả-đối-trị)

## *5.1. Phẩm Y (Cīvaravaggo)*

### 5.1.1. Chú giải học giới Ca-thi-na thứ nhất

Ba mươi pháp Ưng-xả-đối-trị đã được bậc có sự chế ngự thuyết giảng;

Giờ đây, tôi sẽ thực hiện việc chú giải các từ ngữ chưa từng được giải thích trong các pháp ấy.

* Vào thời bấy giờ, Đức Thế Tôn ngự tại Gotamaka Cetiya ở Vesālī. Vào lúc đó, tam y đã được Đức Thế Tôn cho phép đến các Tỳ-kheo. Ở đây, "tam y" nghĩa là y nội, y vai trái và y tăng-già-lê; bộ ba y này được cho phép sử dụng. Việc cho phép ấy ở đâu, khi nào và vì lý do gì, tất cả đều đã xuất hiện trong chương Y (Cīvarakkhandhaka) thuộc câu chuyện của Jīvaka. Cụm từ "đi vào làng với bộ tam y khác" có nghĩa là ngoài bộ y mà các vị ấy mặc khi ở trong trú xá hoặc khi xuống tắm, các vị ấy mặc bộ y khác; như vậy, mỗi ngày các vị ấy thọ trì những bộ y mới.

* Cụm từ "đã phát sinh" nghĩa là sự phát sinh do việc đắc được y, mở ra cơ hội cho sự chế định bổ sung, chứ không phải do việc làm ra y.

Cụm từ "muốn dâng đến Đại đức Sāriputta" có nghĩa là nghe rằng Đại đức Ānanda luôn tôn trọng đức hạnh của Đại đức Sāriputta, cho rằng ngoài Đức Thế Tôn ra không có cá nhân nào có đức hạnh đặc biệt như vậy. Vị ấy luôn dành sự ưu ái cho Trưởng lão; hễ có được bộ y vừa ý, sau khi nhuộm và chấm dấu tròn (kappabindu), vị ấy liền dâng đến Trưởng lão; ngay cả khi có được cháo, đồ ăn cứng hay vật thực khất thực thượng vị trước bữa ăn, vị ấy cũng dâng đến Trưởng lão; khi có được mật ong, đường phèn sau bữa ăn, vị ấy cũng dâng đến Trưởng lão; thậm chí khi các gia đình hộ độ cho con em xuất gia, vị ấy cũng để các em thọ trì thầy Tế độ nơi Trưởng lão, còn tự mình làm phận sự tụng tuyên

ngôn. Đại đức Sāriputta cũng rất ưu ái Đại đức Ānanda, nghĩ rằng: "Bổn phận của người cha là gánh nặng của con trưởng, những phận sự mà tôi lẽ ra phải làm đối với Đức Thế Tôn thì Ānanda đã làm cả rồi, nhờ nương tựa Ānanda mà tôi được sống ít bận rộn". Khi có được bộ y vừa ý, ngài cũng dâng đến Trưởng lão Ānanda; mọi việc đều tương tự như trước. Do sự tôn trọng đức hạnh và lòng ưu ái như vậy, nên hiểu rằng bộ y phát sinh khi đó vị ấy muốn dâng đến Đại đức Sāriputta.

Trong cụm từ "Đức Thế Tôn nói là ngày thứ chín hay ngày thứ mười", nếu có câu hỏi: "Làm sao Trưởng lão biết được?", thì xin thưa: Ngài biết qua nhiều nguyên nhân. Nghe rằng khi Trưởng lão Sāriputta đi du hành trong dân chúng, ngài luôn xin phép Trưởng lão Ānanda rồi mới đi: "Tôi sẽ trở về vào thời gian chừng nấy, trong khoảng thời gian này hiền giả chớ có sơ suất đối với Đức Thế Tôn". Nếu không xin phép trực tiếp, ngài cũng gửi các Tỳ-kheo đến xin phép rồi mới đi. Nếu ngài an cư tại nơi khác, ngài sẽ nhắn những Tỳ-kheo đến sớm nhất rằng: "Hãy nhân danh tôi đảnh lễ dưới chân Đức Thế Tôn bằng đầu, thăm hỏi sức khỏe của Ānanda và thưa rằng: 'Vào ngày nọ vị ấy sẽ đến'". Và ngài luôn đến đúng vào ngày đã định. Hơn nữa, Đại đức Ānanda cũng biết bằng cách ước lượng: "Đại đức Sāriputta đã trú ngụ ở đó ngần ấy ngày để kham nhẫn sự xa cách Đức Thế Tôn, từ nay trở đi chắc chắn ngài sẽ đến, không quá ngày nọ". Những vị có đại trí tuệ thì lòng ái kính và sự tôn trọng đối với Đức Thế Tôn cũng lớn lao; nhờ phương cách này mà vị ấy biết được. Do có nhiều nguyên nhân nên vị ấy biết được như vậy. Vì thế, bản văn nói: "Ngày thứ chín hay ngày thứ mười". Khi nghe nói như vậy, vì học giới này thuộc loại tội do chế định (paṇṇattivajja) chứ không phải tội tự nhiên (lokavajja), nên Đức Thế Tôn đã ấn định thời hạn đúng như lời Đại đức Ānanda nói: "Này các Tỳ-kheo, hãy cho phép... hãy thọ trì". Nếu Trưởng lão có nêu ra nửa tháng hay một tháng, thì điều đó cũng sẽ được Đức Thế Tôn cho phép.

462-3. Cụm từ "khi y đã hoàn thành" nghĩa là khi y đã xong bằng bất kỳ cách hoàn thành nào. Vì bộ y ấy có thể hoàn thành do việc may xong, hoặc cũng có thể do việc bị mất mát, nên trong phần phân tích từ ngữ, để chỉ rõ ý nghĩa, bản văn nói: "Y của Tỳ-kheo đã được làm xong, v.v...". Ở đây, "đã làm xong" nghĩa là xong công việc kim chỉ; "xong công việc kim chỉ" là thực hiện bất kỳ việc gì cần làm bằng kim như hoàn thành các vòng khuyết, nút thắt và dây buộc rồi cất kim đi. "Bị mất" nghĩa là bị kẻ trộm lấy đi; điều này cũng được gọi là "đã hoàn thành" vì sự bận tâm về việc làm y đã kết thúc. "Bị hư hỏng" nghĩa là bị mối mọt ăn. "Bị cháy" nghĩa là bị lửa thiêu. "Sự hy vọng về y bị cắt đứt" nghĩa là niềm hy vọng có được y nơi gia đình nọ đã phát sinh nhưng nay bị cắt đứt; sự

hoàn thành ở những trường hợp này cần được hiểu là do sự bận tâm về việc làm y đã chấm dứt.

Cụm từ "khi Ca-thi-na đã xả" nghĩa là khi lễ Ca-thi-na đã được giải tỏa. Điều này chỉ ra sự không còn chướng ngại thứ hai. Vì lễ Ca-thi-na ấy được xả bằng một trong tám cương mục (mātikā) hoặc bằng sự xả giữa chừng, nên trong phần giải thích, bản văn nói: "Tám cương mục, v.v...". Ở đó, "Này các Tỳ-kheo, có tám cương mục này để xả Ca-thi-na: đi khỏi, hoàn thành, quyết định, bị mất, nghe tin, cắt đứt hy vọng, vượt quá ranh giới, cùng xả"; tám cương mục này đã xuất hiện trong chương Ca-thi-na (Kathinakkhandhaka). Sự xả giữa chừng cũng được ghi lại trong Phân tích giới Tỳ-kheo-ni: "Bạch Đại đức Tăng, xin Tăng hãy nghe tôi; nếu Tăng đã đến thời, Tăng hãy xả Ca-thi-na; đây là lời thông báo. Bạch Đại đức Tăng, xin Tăng hãy nghe tôi; Tăng đang xả Ca-thi-na; vị Đại đức nào đồng ý việc xả Ca-thi-na thì hãy im lặng, vị nào không đồng ý thì hãy nói lên. Ca-thi-na đã được Tăng xả, Tăng đồng ý, do đó im lặng; tôi ghi nhận sự việc này là như vậy". Những gì cần nói về việc đó sẽ được chú giải tại đúng nơi xuất hiện. Nếu nói ở đây thì phải dẫn lại bản văn và giải thích ý nghĩa; nhưng dù có nói thì cũng không dễ hiểu vì được nói không đúng chỗ.

Cụm từ "tối đa mười ngày" nghĩa là mười ngày là giới hạn tối đa của việc ấy; ý nghĩa là thời gian tối đa mười ngày được phép trì giữ. Trong phần phân tích từ ngữ, để chỉ rõ ý nghĩa, bản văn nói: "Sự thọ trì tối đa mười ngày". Ý nghĩa là: trong cụm từ "tối đa mười ngày", trạng thái tối đa mười ngày là khoảng thời gian bấy nhiêu, khi chưa vượt quá thì được phép trì giữ.

"Y dư" (atirekacīvara) là bộ y không thuộc vào số y đã được ấn định (adhiṭṭhita) hay đã được làm phép gởi (vikappita). Vì vậy, trong phần phân tích từ ngữ, bản văn nói: "Không ấn định, không làm phép gởi".

"Một trong sáu loại y" là một trong sáu loại: y vỏ cây, y bông, y lụa, y len, y gai, y hỗn hợp. Sau khi chỉ ra chủng loại của y, bản văn tiếp tục chỉ ra kích thước: "Kích thước tối thiểu để làm phép gởi". Kích thước của nó là hai gang tay chiều dài và một gang tay chiều rộng. Về việc này có đoạn văn: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép làm phép gởi bộ y tối thiểu có chiều dài tám ngón tay, chiều rộng bốn ngón tay theo ngón tay của Đức Thiện Thệ".

Cụm từ "vượt quá thời hạn ấy, phạm Ưng-xả-đối-trị" nghĩa là đối với vị nào để vượt quá thời gian tối đa mười ngày đối với bộ y có chủng loại và kích thước như đã nêu, mà trong khoảng thời gian ấy không xử lý để nó không còn là y dư,

thì phạm tội Ưng-xả-đối-trị; bộ y ấy trở thành vật phải xả (nissaggiya) và vị ấy phạm tội Ưng-xả (pācittiya). Hoặc là, "Nissaggiya" nghĩa là việc xả bỏ, đây là tên gọi của việc thực hiện nghi thức luật tạng phải làm ở giai đoạn đầu. Vị nào có vật phải xả thì gọi là "nissaggiya". Cái gì là "nissaggiya"? Đó là tội Ưng-xả. Ý nghĩa ở đây là: đối với vị để vượt quá thời gian ấy, tội Ưng-xả đi kèm với nghi thức luật xả bỏ sẽ phát sinh. Trong phần phân tích từ ngữ, trước hết để chỉ ra các cách giải thích khác nhau, bản văn đặt ra cương mục: "Vượt quá thời hạn ấy thì trở thành vật phải xả", rồi nói: "Vào lúc bình minh của ngày thứ mười một, nó trở thành vật phải xả, cần phải xả bỏ". Lại nữa, để chỉ ra xả đến ai và xả như thế nào, bản văn nói: "Đến Tăng chúng, v.v...". Ở đó, cụm từ "vào lúc bình minh của ngày thứ mười một" cần được hiểu là: bình minh của ngày mà bộ y phát sinh là thuộc về ngày phát sinh ấy, do đó tính cùng với ngày phát sinh y, vào lúc bình minh của ngày thứ mười một thì nó trở thành vật phải xả. Cho dù có nhiều bộ y được buộc lại thành một hoặc được gói lại cùng nhau, cũng chỉ phạm một tội. Nếu không được buộc hay gói lại, thì phạm tội theo số lượng vật.

Cụm từ "sau khi xả bỏ, tội phải được sám hối" có nghĩa là sám hối như thế nào? Như đã dạy trong chương Khandhaka. Ở đó dạy như thế nào? Dạy rằng: "Này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ấy phải đến gần Tăng chúng, đắp y vai trái, đảnh lễ chân các vị Tỳ-kheo trưởng thượng, ngồi xổm, chắp tay và nói như vầy: 'Bạch Ngài, con đã phạm tội tên là như vầy, con xin sám hối tội ấy'". Ở đây, nếu có một bộ y thì phải nói: "Một tội Ưng-xả-đối-trị". Nếu có hai thì nói: "Hai tội". Nếu có nhiều thì nói: "Nhiều tội". Trong việc xả bỏ, nếu có một bộ y thì nói theo bản văn: "Bạch Ngài, bộ y này của con...". Nếu có hai hoặc nhiều bộ y thì phải nói: "Bạch Ngài, những bộ y này của con đã quá mười ngày, là vật phải xả, con xin xả những bộ y này đến Tăng chúng". Vị nào không thể nói theo bản văn Pali thì có thể nói bằng cách khác.

Cụm từ "Tỳ-kheo thông thạo và có năng lực phải thọ nhận tội" nghĩa là phải thọ nhận theo phương cách đã dạy trong chương Khandhaka. Ở đó dạy rằng: "Tỳ-kheo thông thạo và có năng lực phải thông báo đến Tăng chúng:

'Bạch Đại đức Tăng, xin nghe tôi; Tỳ-kheo tên là như vầy đang nhớ lại, tiết lộ, làm cho hiển lộ và sám hối tội lỗi; nếu Tăng đã đến thời, tôi xin thọ nhận tội của Tỳ-kheo tên là như vầy'.

Tỳ-kheo ấy phải được hỏi: 'Hiền giả có thấy tội không?'. 'Thưa vâng, con thấy'. 'Hiền giả hãy thu thúc trong tương lai'". Đối với hai hay nhiều Tỳ-kheo, sự khác biệt trong lời nói cần được hiểu theo phương cách trước.

Trong việc cho lại y, sự khác biệt trong lời nói theo vật cũng cần được hiểu là: "Tăng chúng cho bộ y này, những bộ y này". Trong việc xả bỏ đến nhóm (gaṇa) hay đến cá nhân, phương thức cũng tương tự.

Về việc sám hối và thọ nhận tội, có đoạn văn Pali này: "Này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ấy phải đến gần nhiều vị Tỳ-kheo, đắp y vai trái, đảnh lễ chân các vị Tỳ-kheo trưởng thượng, ngồi xổm, chắp tay và nói với các vị ấy như vầy: 'Bạch các Ngài, con đã phạm tội tên là như vầy, con xin sám hối tội ấy'. Tỳ-kheo thông thạo và có năng lực phải thông báo đến các vị Tỳ-kheo ấy:

'Thưa các Đại đức, xin hãy nghe tôi; Tỳ-kheo tên là như vầy đang nhớ lại, tiết lộ, làm cho hiển lộ và sám hối tội lỗi; nếu các Đại đức đã đến thời, tôi xin thọ nhận tội của Tỳ-kheo tên là như vầy'.

Tỳ-kheo ấy phải được hỏi: 'Hiền giả có thấy tội không?'. 'Thưa vâng, con thấy'. 'Hiền giả hãy thu thúc trong tương lai'.

Tỳ-kheo ấy phải đến gần một vị Tỳ-kheo, đắp y vai trái, ngồi xổm, chắp tay và nói như vầy: 'Thưa hiền giả, tôi đã phạm tội tên là như vầy, tôi xin sám hối tội ấy'. Vị ấy phải được hỏi: 'Hiền giả có thấy không?'. 'Thưa vâng, tôi thấy'. 'Hiền giả hãy thu thúc trong tương lai'". Ở đó, việc nêu tên tội và sự khác biệt trong lời nói cần được hiểu theo phương cách trước.

Cách xả bỏ đến hai vị cũng cần được hiểu như cách xả bỏ đến nhóm. Nếu có sự khác biệt, giống như trường hợp: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép ba vị thực hiện Uposatha thanh tịnh, và này các Tỳ-kheo, phải thực hiện như vầy: Tỳ-kheo thông thạo và có năng lực phải thông báo đến các vị ấy...", sau khi nói về việc thực hiện Uposatha của ba vị, Đức Thế Tôn lại dạy riêng về Uposatha của hai vị rằng: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép hai vị thực hiện Uposatha thanh tịnh, và này các Tỳ-kheo, phải thực hiện như vầy: Vị Tỳ-kheo trưởng lão đắp y vai trái...", thì ở đây Ngài cũng sẽ dạy riêng bản văn cho hai vị. Nhưng vì không có sự khác biệt, nên Ngài đã bỏ qua không nói; bản văn đã nói cho nhóm chính là bản văn ở đây.

Tuy nhiên, trong việc thọ nhận tội có điểm khác biệt: khi sám hối tội sau khi đã xả bỏ đến nhóm, Tỳ-kheo thọ nhận tội phải thực hiện lời thông báo (ñatti); nhưng đối với hai vị, sự thông báo này không được thực hiện, mà một trong hai vị thọ nhận tội giống như cách một cá nhân thọ nhận. Bởi vì việc thực hiện lời thông báo giữa hai vị là không có; nếu có, thì Ngài đã không dạy riêng về Uposatha thanh tịnh của hai vị.

Trong việc cho lại y đã xả bỏ, giống như một người nói: "Tôi dâng bộ y này đến Đại đức", thì khi nhiều người cũng nên nói: "Chúng tôi dâng bộ y này đến Đại đức". Thậm chí những tăng sự thực hiện bằng lời thông báo và một lần tụng tuyên ngôn (ñattidutiyakamma) quan trọng hơn việc này cũng được dạy là "nên thực hiện sau khi đã bàn bạc (apaloketvā)"; do đó việc này là phù hợp. Còn bộ y đã xả bỏ thì nhất thiết phải được cho lại, không được phép không cho, vì đó chỉ là một nghi thức luật tạng. Việc xả bỏ đó không có nghĩa là bộ y ấy đã thực sự được dâng cho Tăng, cho nhóm hay cho cá nhân.

* Thuật ngữ "có tưởng rằng đã quá hạn khi mười ngày đã trôi qua" nghĩa là khi y đã quá hạn mười ngày, vị ấy có tưởng rằng "vật này đã quá hạn", hoặc khi mười ngày đã qua, vị ấy có tưởng rằng "mười ngày đã quá hạn". Về tội Ưng-xả Đối-trị, trong trường hợp này, tưởng không có tác dụng bảo vệ (khỏi phạm tội). Dù có tưởng như thế nào, tấm y ấy vẫn bị Ưng-xả và vị ấy vẫn phạm tội Đối-trị. Ý nghĩa rằng "việc thực hiện các nghi thức luật định về Ưng-xả là tội Đối-trị" cả hai cách giải thích ý nghĩa này đều phù hợp. Phương pháp này áp dụng cho tất cả các trường hợp tương tự.

Thuật ngữ "có tưởng rằng đã xả bỏ khi chưa xả bỏ" nghĩa là đối với vật chưa được cho đến ai, chưa được từ bỏ, mà lại có tưởng rằng "vật này đã được ta từ bỏ".

Thuật ngữ "có tưởng rằng bị mất khi không bị mất" nghĩa là những tấm y của người khác để cùng một chỗ với y của mình, bị kẻ trộm lấy đi hết. Trong khi y của mình không bị mất, vị ấy lại có tưởng rằng y của mình bị mất. Phương pháp tương tự cũng áp dụng cho các trường hợp như tưởng rằng đã bị phá hủy.

Thuật ngữ "khi không bị cướp đoạt" ở đây cần được hiểu là không bị cướp đoạt bằng hình thức phá vách nhập thất hoặc dùng vũ lực mang đi.

"Sử dụng khi chưa xả bỏ thì phạm tội Tác-ác" nghĩa là mặc một lần hoặc đắp một lần mà không cởi ra khỏi thân, dù đi lại suốt cả ngày cũng chỉ tính là một tội. Nếu cởi ra rồi mặc lại hoặc đắp lại nhiều lần, thì mỗi lần thực hiện (tác dụng) đều phạm một tội Tác-ác. Đối với người đang chỉnh sửa y do mặc không gọn gàng hoặc đắp không gọn gàng thì không phạm tội. Khi người khác sử dụng tấm y đó cũng không phạm tội, như lời xác chứng rằng: "Không phạm tội đối với việc nhận lại và sử dụng vật do người khác làm" (Pārā. 570). Việc nói về tội Tác-ác đối với người có tưởng rằng đã quá hạn khi chưa quá hạn và người có sự

nghi ngờ là xét theo phương diện sử dụng.

* "Không phạm tội nếu trong vòng mười ngày vị ấy nguyện hoặc phân định" – ở đây cần hiểu về việc hội đủ điều kiện để nguyện và hội đủ điều kiện để phân định. Về vấn đề này, có đoạn văn Pāḷi như sau: Khi ấy các Tỳ-kheo có suy nghĩ rằng: "Những vật nào đã được Thế Tôn cho phép như 'tam y', 'y tắm mưa', 'tọa cụ', 'tấm trải nằm', 'y che ghẻ', 'khăn lau mặt' hoặc 'vải phụ tùng', tất cả những thứ ấy nên được nguyện hay nên được phân định?". Họ đã bạch sự việc ấy lên Thế Tôn.

"Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép nguyện tam y, không được phân định; cho phép nguyện y tắm mưa trong bốn tháng mùa mưa, sau đó thì phải phân định; cho phép nguyện tọa cụ, không được phân định; cho phép nguyện tấm trải nằm, không được phân định; cho phép nguyện y che ghẻ cho đến khi khỏi bệnh, sau đó thì phải phân định; cho phép nguyện khăn lau mặt, không được phân định; cho phép nguyện vải phụ tùng, không được phân định" (Mahāva. 358).

Trong đó, đối với "tam y", người thực hiện việc nguyện phải sau khi đã nhuộm, đã chấm điểm dấu (kappabindu) và phải nguyện đúng kích thước. Về kích thước của y, giới hạn tối đa là nhỏ hơn y của Đức Thế Tôn là phù hợp; giới hạn tối thiểu đối với y Tăng-già-lê và y Vai trái là dài năm nắm tay, rộng ba nắm tay là phù hợp. y Nội dài năm nắm tay, rộng hai hắc tay cũng phù hợp. Bởi vì với cách đắp như vậy cũng có thể che kín vùng rốn. Những tấm y có kích thước dư ra hoặc thiếu hụt so với kích thước đã nêu thì nên nguyện là vải phụ tùng.

Về vấn đề đó, vì đã có lời dạy rằng: "Có hai cách nguyện y – nguyện bằng thân hoặc nguyện bằng lời" (Pari. 322). Do đó, sau khi xả bỏ y Tăng-già-lê cũ bằng cách nói "Tôi xả bỏ y Tăng-già-lê này", vị ấy cầm y Tăng-già-lê mới bằng tay, khởi tâm chú ý và thực hiện cử động của thân, đó là nguyện bằng thân. Đây là cách nguyện bằng thân, việc này không thành tựu đối với người không chạm vào y bằng bất kỳ bộ phận nào của cơ thể. Trong cách nguyện bằng lời, vị ấy phải phát ra âm thanh và nguyện bằng lời nói. Trong đó có hai cách nguyện: nếu y ở trong tầm tay thì phải phát lời rằng "Tôi nguyện y Tăng-già-lê này". Nếu y ở trong phòng, trên lầu hoặc ở tịnh thất lân cận, vị ấy phải xác định vị trí đặt y và phát lời rằng "Tôi nguyện y Tăng-già-lê đó". Phương pháp này cũng áp dụng cho y Vai trái và y Nội. Sự khác biệt chỉ nằm ở tên gọi. Do đó, tất cả các y như Tăng-già-lê, Uất-đà-la-tăng, An-đà-hội phải được nguyện đúng theo tên gọi của chúng. Nếu sau khi nguyện, vị ấy dùng các mảnh vải đã cất giữ để làm y Tăng-già-lê chẳng hạn, thì sau khi hoàn thành việc nhuộm và chấm điểm dấu, phải xả

bỏ bằng cách nói "Tôi xả bỏ y này" rồi nguyện lại lần nữa. Đối với tấm y đã được nguyện, nếu vị ấy may thêm một dải vải thứ hai hoặc một mảnh vải lớn hơn vào đó, thì nhất thiết phải nguyện lại. Nếu may thêm mảnh vải bằng hoặc nhỏ hơn thì không cần thực hiện việc nguyện lại.

Về vấn đề tam y có thể nguyện là vải phụ tùng hay không? Tương truyền Trưởng lão Mahāpaduma nói rằng: "Tam y thì chỉ được nguyện là tam y mà thôi. Nếu cho phép nguyện là vải phụ tùng thì sự bảo hộ trong học giới về kho chứa y (Udosita) sẽ trở nên vô nghĩa". Khi nghe nói vậy, các Tỳ-kheo còn lại thưa rằng: "Chính Thế Tôn cũng dạy rằng vải phụ tùng cũng cần phải nguyện, do đó việc ấy là phù hợp". Trong Chú giải Mahāpaccarī cũng nói rằng: "Cái gọi là vải phụ tùng là một loại vật dụng riêng biệt, nên việc nguyện tam y thành vải phụ tùng để sử dụng là phù hợp. Còn trong học giới về kho chứa y, việc bảo hộ được nói đến là dành cho người nguyện là tam y rồi gìn giữ chúng". Trưởng lão Mahātissa, bậc thông hiểu hai bộ Phân tích giới (Vibhaṅga), trú tại Puṇṇavālikā cũng nói rằng: "Trước đây chúng tôi có nghe các bậc Đại trưởng lão kể rằng, các Tỳ-kheo trú rừng để y trong hốc cây rồi đi hành thiền. Khi họ đi đến tịnh thất lân cận để nghe pháp, lúc mặt trời mọc, các Sa-di hoặc Tỳ-kheo trẻ cầm lấy bát và y của họ mang đi; do đó để thuận tiện trong việc sử dụng, nguyện tam y thành vải phụ tùng là phù hợp". Trong Chú giải Mahāpaccarī cũng nói rằng: "Trước đây các Tỳ-kheo trú rừng vì khó gìn giữ y trong khu vực không có cương giới nên đã nguyện tam y thành vải phụ tùng để sử dụng".

"Y tắm mưa" là loại có kích thước không vượt quá mức quy định, phải được gọi đúng tên và nguyện trong bốn tháng mùa mưa theo phương pháp đã nêu; sau thời gian đó phải xả bỏ và phân định. Loại y này dù chỉ được nhuộm để thay đổi màu sắc cũng là phù hợp. Nhưng không được nguyện hai tấm. "Tọa cụ" phải được nguyện theo phương pháp đã nêu, đúng kích thước và chỉ một tấm, không được hai tấm. "Tấm trải nằm" cũng phải được nguyện, dù lớn cũng phù hợp, một tấm cũng được mà nhiều tấm cũng được. Các loại màu xanh, màu vàng, có tua hay có thêu hoa đều phù hợp. Một khi đã nguyện thì nó giữ trạng thái đã nguyện. "Y che ghẻ" phải được nguyện đúng kích thước khi còn bệnh. Khi bệnh đã khỏi thì phải xả bỏ và phân định, chỉ một tấm là phù hợp. "Khăn lau mặt" phải được nguyện, trong khi một cái đang giặt thì cái khác được dùng, nên hai cái là phù hợp. Các vị Trưởng lão khác thì nói rằng: "Vì đây là vật dụng thiết yếu nên nhiều cái cũng phù hợp". Đối với "vải phụ tùng", không có giới hạn về số lượng, vị ấy muốn bao nhiêu thì cứ nguyện bấy nhiêu. Các vật như túi lọc nước, túi đựng bát cũng hội đủ điều kiện phân định và phải được nguyện là "vải phụ tùng" theo kích thước của tấm y nhỏ nhất. Việc tập hợp nhiều tấm lại

rồi nguyện rằng "Tôi nguyện những tấm y này là các vải phụ tùng" cũng hoàn toàn phù hợp. Ngay cả người cất giữ vải vì mục đích thuốc men, xây dựng hoặc cho cha mẹ cũng phải nguyện. Tuy nhiên, trong Chú giải Mahāpaccarī nói rằng "không phạm tội" (dù không nguyện). Đối với nệm giường, nệm ghế, gối, tấm đắp, thảm lông và các tấm trải được cho vì mục đích làm đồ dùng trong trú xứ (senāsana) thì không cần phải thực hiện việc nguyện.

Làm thế nào để một tấm y đã nguyện bị mất hiệu lực nguyện khi đang sử dụng? Hiệu lực nguyện bị mất do chín nguyên nhân: cho người khác, bị cướp đoạt, người khác lấy do tin cậy, hoàn tục, từ bỏ học giới, mệnh chung, thay đổi giới tính, xả bỏ, và bị rách. Trong đó, tám nguyên nhân đầu làm mất hiệu lực nguyện của tất cả các loại y; riêng đối với "bị rách", trong tất cả các bản Chú giải đều nói rằng đó là nguyên nhân làm mất hiệu lực nguyện của tam y, và vết rách đó phải có kích thước bằng móng tay. Kích thước bằng móng tay ở đây cần được hiểu là theo móng tay út, và vết rách phải là vết rách xuyên thấu. Nếu bên trong vết rách vẫn còn một sợi chỉ chưa đứt thì hiệu lực nguyện vẫn còn giữ được. Ở đó, đối với y Tăng-già-lê và y Vai trái, vết rách xảy ra trong phạm vi một gang tay tính từ biên dài và tám ngón tay tính từ biên rộng thì làm mất hiệu lực nguyện, nếu ngoài phạm vi đó thì không mất. Đối với y Nội, vết rách trong phạm vi một gang tay tính từ biên dài và bốn ngón tay tính từ biên rộng thì làm mất hiệu lực nguyện, nếu ngoài phạm vi đó thì không mất. Do đó, khi vết rách xảy ra, tấm y đó trở thành y dư (atirekacīvara), phải vá lại rồi mới nguyện lại được. Tuy nhiên, Trưởng lão Mahāsumma nói rằng: "Đối với tấm y đúng kích thước, vết rách ở bất cứ đâu cũng làm mất hiệu lực nguyện; nhưng đối với tấm y lớn, vết rách ngoài phạm vi kích thước quy định thì không làm mất hiệu lực nguyện, chỉ vết rách bên trong phạm vi đó mới làm mất". Trưởng lão Karavīkatissa nói rằng: "Nhỏ hay lớn không phải là tiêu chuẩn; đối với người đắp hai lớp y, vết rách ở phần y được gấp lại đặt trên tay trái thì không làm mất hiệu lực nguyện, chỉ ở phần dưới mới làm mất. Đối với y Nội, vết rách ở phần vải được xếp lại khi làm thắt lưng thì không làm mất hiệu lực nguyện, dưới phần đó mới làm mất". Trong Chú giải Andhaka, sau khi lấy quan điểm của Trưởng lão Mahāsumma về tam y làm tiêu chuẩn, còn nói thêm rằng: "Việc giữ kích thước tối thiểu sẽ bảo vệ hiệu lực nguyện". Đối với vải phụ tùng, vết rách ở bất cứ đâu có kích thước tám ngón tay chiều dài và bốn ngón tay chiều rộng theo ngón tay của Đức Sugata thì làm mất hiệu lực nguyện. Nếu là tấm vải lớn, vết rách ngoài phạm vi đó không làm mất hiệu lực nguyện. Phương pháp này áp dụng cho tất cả các loại y cần phải nguyện.

Ở đây, vì không có kích thước tối thiểu nào khác ngoài kích thước tối thiểu của

các loại y hội đủ điều kiện phân định; những gì đã được nói về kích thước của tọa cụ, y che ghẻ, y tắm mưa là giới hạn tối đa, vì vượt quá mức đó là bị cấm chứ không phải đó là kích thước tối thiểu, và dưới mức đó thì không bị cấm. Đối với tam y, việc nhỏ hơn y của Đức Sugata cũng chỉ là giới hạn tối đa. Kích thước tối thiểu riêng biệt không được nói đến trong kinh văn. Đối với khăn lau mặt, tấm trải nằm và vải phụ tùng, không có giới hạn tối đa. Giới hạn tối thiểu được xác định theo kích thước tối thiểu của y hội đủ điều kiện phân định. Do đó, điều đã nói trong Chú giải Andhaka rằng "việc giữ kích thước tối thiểu sẽ bảo vệ hiệu lực nguyện", rồi đưa ra kích thước tối thiểu tám ngón tay và bốn ngón tay theo ngón tay Đức Sugata cho vải phụ tùng, và ám chỉ kích thước tối thiểu năm nắm tay cho tam y khi nói "phương pháp này áp dụng cho tất cả các loại y cần phải nguyện", điều đó là không nhất quán.

Trong quan điểm của Trưởng lão Karavīkatissa, chỉ chỉ ra vết rách ở biên dài mà không chỉ ra ở biên rộng, do đó quan điểm này không đầy đủ. Trong quan điểm của Trưởng lão Mahāsumma, nói rằng "đối với tấm y đúng kích thước, vết rách ở bất cứ đâu cũng làm mất hiệu lực nguyện; nhưng đối với tấm y lớn, vết rách ngoài phạm vi kích thước quy định thì không làm mất hiệu lực nguyện", nhưng lại không nói rõ "đây là tấm y đúng kích thước, và lớn hơn mức này là tấm y lớn". Hơn nữa, ở đây ám chỉ kích thước năm nắm tay v.v... là kích thước tối thiểu của tam y. Nếu vết rách ngoài phạm vi kích thước tối thiểu không làm mất hiệu lực nguyện, thì vết rách ở ngoài phạm vi của tấm y nhỏ nhất đối với một tấm y loại lớn hoặc loại trung cũng sẽ không làm mất hiệu lực nguyện, nhưng thực tế không phải là không làm mất. Do đó, quan điểm này cũng không đầy đủ.

Quan điểm đầu tiên trong Chú giải mới chính là tiêu chuẩn ở đây. Tại sao? Vì có sự xác định rõ ràng. Kích thước tối thiểu, kích thước vết rách và vị trí phát sinh vết rách của tam y đã được xác định và nói rõ trong tất cả các bản Chú giải, do đó quan điểm đó là tiêu chuẩn. Chắc chắn quan điểm đó được nói ra theo đúng ý định của Thế Tôn. Còn các quan điểm khác thì vừa không có sự xác định rõ ràng, vừa không nhất quán trước sau.

Nhưng người nào, tại nơi bị hư hỏng, trước tiên đính một miếng vá vào rồi sau đó mới cắt bỏ phần hư hỏng ấy đi, thì việc nguyện trì (adhiṭṭhāna) không bị mất. Trong trường hợp xoay chuyển vòng tròn (maṇḍalaparivattana) cũng theo phương thức này. Đối với y hai lớp (dupaṭṭa), khi một lớp bị thủng hoặc rách hoặc mục nát, việc nguyện trì không bị mất; khi làm cho y nhỏ thành lớn, hoặc y lớn thành nhỏ, việc nguyện trì cũng không bị mất. Nếu gom hai đầu y vào giữa,

mà cắt trước rồi mới nối sau, thì việc nguyện trì bị mất. Nhưng nếu nối trước rồi mới cắt sau, thì không bị mất; ngay cả đối với người giao cho thợ nhuộm giặt và làm cho trắng, việc nguyện trì vẫn giữ nguyên là nguyện trì. Đây là sự phân định về việc nguyện trì trong đoạn "nguyện trì hoặc gán quyền sở hữu (vikappeti) trong vòng mười ngày".

Về việc gán quyền sở hữu, có hai cách: gán quyền sở hữu trực tiếp (sammukhāvikappanā) và gán quyền sở hữu gián tiếp (parammukhāvikappanā). Thế nào là gán quyền sở hữu trực tiếp? Sau khi biết rõ số lượng y là một hay nhiều và biết rõ tình trạng đang có mặt hay không có mặt của chúng, vị ấy nên nói rằng: "Tôi gán quyền sở hữu y này" hoặc "những y này", hoặc "vật này là y" hoặc "những vật này là y" đến cho Ngài; đây là một cách gán quyền sở hữu trực tiếp. Đến chừng ấy, vị ấy chỉ nên cất giữ, nhưng không nên sử dụng, không nên từ bỏ, cũng không nên nguyện trì. Tuy nhiên, khi người kia nói rằng: "Vật này thuộc về tôi, những vật này thuộc về tôi, hãy sử dụng hoặc từ bỏ hoặc làm theo ý muốn", khi ấy được gọi là sự thu hồi (paccuddhāra). Kể từ đó, việc sử dụng và các việc khác mới được phép.

Lại có phương cách khác: cũng vậy, sau khi biết rõ số lượng y là một hay nhiều và tình trạng có mặt hay không có mặt của chúng, ở trước mặt chính vị Tỳ-kheo đó, vị ấy nói rằng: "Tôi gán quyền sở hữu y này" hoặc "những y này"... rồi nêu tên của bất kỳ ai trong số năm hạng người đồng pháp mà mình ưa thích và nói rằng: "Tôi gán quyền sở hữu đến Tỳ-kheo Tissa" hoặc "Tỳ-kheo-ni Tissā, học nữ (sikkhamānā), Sa-di Tissa, Sa-di-ni Tissā"; đây là một cách gán quyền sở hữu trực tiếp khác. Đến chừng ấy, vị ấy chỉ nên cất giữ, nhưng trong các việc sử dụng và các việc khác thì không một việc nào được phép. Nhưng khi vị Tỳ-kheo kia nói rằng: "Vật thuộc về Tỳ-kheo Tissa... (như trên)... vật thuộc về Sa-di-ni Tissā, hãy sử dụng hoặc từ bỏ hoặc làm theo ý muốn", khi ấy được gọi là sự thu hồi. Kể từ đó, việc sử dụng và các việc khác mới được phép.

Thế nào là gán quyền sở hữu gián tiếp? Cũng vậy, sau khi biết rõ số lượng y là một hay nhiều và tình trạng có mặt hay không có mặt của chúng, vị ấy nói rằng: "Tôi trao y này" hoặc "những y này... để nhờ Ngài gán quyền sở hữu". Vị kia nên hỏi: "Ai là bạn hữu hoặc người thân quen của Hiền giả?". Khi đó, người kia nên nói theo phương thức trước rằng: "Tỳ-kheo Tissa... (như trên)... Sa-di-ni Tissā". Tiếp theo, vị Tỳ-kheo kia nên nói rằng: "Tôi trao đến Tỳ-kheo Tissa... (như trên)... tôi trao đến Sa-di-ni Tissā"; đây là gán quyền sở hữu gián tiếp. Đến chừng ấy, vị ấy chỉ nên cất giữ, nhưng trong các việc sử dụng và các việc khác thì không một việc nào được phép. Nhưng khi vị Tỳ-kheo kia nói theo phương

thức đã nêu trong cách gán quyền sở hữu trực tiếp thứ hai rằng: "Vật thuộc về người có tên như vậy, hãy sử dụng hoặc từ bỏ hoặc làm theo ý muốn", khi ấy được gọi là sự thu hồi. Kể từ đó, việc sử dụng và các việc khác mới được phép.

Sự khác biệt giữa hai cách gán quyền sở hữu là gì? Trong gán quyền sở hữu trực tiếp, tự mình gán quyền sở hữu rồi nhờ người khác thu hồi giúp. Trong gán quyền sở hữu gián tiếp, nhờ người khác gán quyền sở hữu và cũng nhờ người khác thu hồi giúp; đây là sự khác biệt ở điểm này. Nếu người mà vị ấy gán quyền sở hữu không am hiểu luật định, không biết cách thu hồi, thì vị ấy nên cầm y đó đi đến trước một vị am tường khác, thực hiện việc gán quyền sở hữu lại rồi nhờ thu hồi giúp. Việc gán quyền sở hữu trên cái đã được gán quyền sở hữu (vikappitavikappanā) như thế là hợp lệ. Đây là sự phân định đối với từ "gán quyền sở hữu" (vikappeti).

Dựa trên lời dạy rằng: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép nguyện trì tam y, không được gán quyền sở hữu", thì lời nói tổng quát "gán quyền sở hữu" dường như có sự mâu thuẫn, nhưng các bậc Thế Tôn không bao giờ nói lời mâu thuẫn. Do đó, ý nghĩa cần được hiểu như sau: Đối với người thọ trì tam y theo đúng khuôn khổ của tam y, Ta cho phép chỉ nguyện trì, không được gán quyền sở hữu. Nhưng đối với y tắm mưa (vassikasāṭika), sau bốn tháng thì chỉ được gán quyền sở hữu chứ không được nguyện trì. Và khi sự việc là như vậy, nếu người nào muốn ở tách rời một tấm trong tam y, thì cơ hội gán quyền sở hữu đã được ban cho để xả bỏ việc nguyện trì tam y nhằm được thoải mái trong việc ở tách rời y. Và qua việc không phạm tội khi quá mười ngày, bằng phương thức này, sự không ngăn cấm đối với việc gán quyền sở hữu trong mọi trường hợp cần được thấu hiểu.

Từ "từ bỏ" (vissajjeti) có nghĩa là cho đến người khác. Làm thế nào là đã cho, làm thế nào là đã nhận? Khi vị ấy nói rằng: "Tôi trao, tôi cho, tôi dâng, tôi hiến, tôi xả bỏ, tôi từ bỏ y này đến Ngài" hoặc nói "Tôi trao... xả bỏ đến người có tên như vậy", thì dù là trực tiếp hay gián tiếp, vật ấy cũng được xem là đã cho. Khi vị kia nói: "Ngài hãy nhận lấy", và vị này nói: "Tôi xin nhận lấy", thì đó là việc cho và nhận đúng pháp. Khi vị kia nói: "Hãy làm cho nó thành vật thuộc về Ngài, hãy để nó là vật thuộc về Ngài, Ngài sẽ làm cho nó thành vật thuộc về Ngài", và vị này đáp: "Tôi làm cho nó thành vật thuộc về tôi, hãy để nó là vật thuộc về tôi, tôi sẽ làm cho nó thành vật thuộc về tôi", thì đó là việc cho và nhận không đúng pháp. Cả người cho không biết cách cho, lẫn người kia không biết cách nhận. Tuy nhiên, nếu khi nghe nói "Hãy làm cho nó thành vật thuộc về Ngài" mà vị ấy đáp rằng: "Lành thay, bạch Ngài, tôi xin nhận lấy", thì đó là sự tiếp nhận đúng

pháp. Nếu một người nói "Hãy nhận lấy một cái", người kia đáp "Tôi không nhận", rồi người trước lại nói "Tôi đã cho Ngài rồi, hãy nhận lấy đi", người kia vẫn đáp "Tôi không có nhu cầu với vật này". Sau đó, người thứ nhất nghĩ rằng "Ta đã cho rồi" nên để quá mười ngày, người thứ hai nghĩ rằng "Ta đã từ chối rồi". Ai là người phạm tội? Không ai phạm tội cả. Nhưng đối với người nào cảm thấy hài lòng thì nên nguyện trì rồi sử dụng.

Người nào còn nghi ngờ về việc nguyện trì thì phải làm sao? Sau khi trình bày tình trạng nghi ngờ và nói rằng: "Nếu vật này chưa được nguyện trì, xin cho nó trở thành hợp lệ đối với tôi", rồi thực hiện việc xả bỏ theo phương thức đã nêu. Thật vậy, đối với người thực hiện thắng sự luật (vinayakamma) sau khi đã làm cho rõ ràng như vậy thì không có lỗi nói dối. Tuy nhiên, một số người nói rằng: "Sau khi một vị Tỳ-kheo đã nhận lấy theo cách tin cẩn (vissāsa) rồi cho lại thì hợp lệ", điều đó là không đúng. Bởi vì đó không phải là thắng sự luật của vị ấy, và vật ấy cũng không trở thành vật khác chỉ bằng chừng ấy.

Các từ "bị mất" (nassatīti) có ý nghĩa đã rõ ràng. Đoạn "người nào không đưa cho thì phạm tội Tác ác (dukkaṭa)" ở đây nghĩa là đối với người không đưa cho với tưởng rằng "vật này đã được người này cho mình" thì phạm tội Tác ác. Nhưng sau khi biết rõ vật đó thuộc quyền sở hữu của người kia, nếu tìm cách chiếm đoạt thì phải bắt định giá vật dụng để xử lý.

Về các phương diện như sự khởi sinh (samuṭṭhāna), học giới này được gọi là có sự khởi sinh giống như học giới Kathina, tức là khởi sinh từ thân và khẩu, hoặc từ thân, khẩu và tâm; vì phạm tội do không làm (akiriya) việc nguyện trì và gán quyền sở hữu; không thoát khỏi tội dù không có tưởng (nosaññāvimokkha) vì ngay cả khi không biết cũng vẫn phạm; thuộc loại vô tâm (acittaka); là tội định chế (paṇṇattivajja); thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp; có ba tâm và ba thọ.

Kết thúc phần chú giải học giới Kathina thứ nhất.

## 5.1.2. Chú giải Học giới Ca-thi-na thứ nhì

* Đoạn "Vào thời bấy giờ, Đức Phật Thế Tôn..." là học giới Udosita. Trong đó, "với y nội và y vai trái" (santaruttarena): "antara" được gọi là y nội (antaravāsaka), "uttara" là y vai trái (uttarāsaṅgo); cùng với y nội và y vai trái gọi là "santaruttara", ý nghĩa là cùng với y nội và y vai trái. "Bị lốm đốm" (kaṇṇakitānī) là những vòng tròn đen trắng phát sinh tại những nơi tiếp xúc với mồ hôi. "Đại đức Ānanda đã nhìn thấy khi đang đi tuần tự qua các trú xá": Tương truyền rằng khi Thế Tôn đã vào hương phòng để tĩnh lự ban ngày, vị

Trưởng lão nhân cơ hội đó đi sắp xếp lại các đồ gỗ và đồ gốm bị đặt sai chỗ, quét dọn những nơi chưa được quét, thăm hỏi các Tỳ-kheo lâm bệnh; khi đi đến trú xá của các vị Tỳ-kheo ấy, ngài đã nhìn thấy. Do đó có nói: "Đại đức Ānanda đã nhìn thấy khi đang đi tuần tự qua các trú xá".

* "Để ban sự cho phép không cách biệt y" (avippavāsasammutiṃ dātuṃ): sự cho phép trong việc không cách biệt y gọi là "avippavāsasammuti", hoặc sự cho phép vì mục đích không cách biệt y gọi là "avippavāsasammuti". Lợi ích ở đây là gì? Tấm y mà vị ấy ở cách rời sẽ không trở thành vật Ưng xả đối trị (nissaggiya) và vị ấy không phạm tội. Trong thời gian bao lâu? Trước hết, Trưởng lão Mahāsumma nói rằng: "Cho đến khi bệnh chưa thuyên giảm; khi bệnh đã thuyên giảm thì phải nhanh chóng đi đến nơi để y". Trưởng lão Mahāpaduma nói rằng: "Đối với người đi nhanh, bệnh có thể tái phát, do đó nên đi thong thả. Kể từ khi vị ấy tìm kiếm đoàn lữ hành hoặc có ý định rằng 'ta sẽ đi', kể từ đó là hợp lệ. Tuy nhiên, đối với người buông bỏ gánh nặng với ý nghĩ 'nay ta sẽ không đi nữa', thì phải xả bỏ sự nguyện trì, y ấy sẽ ở vào tình trạng y dư (atirekacīvara)". Nếu bệnh của vị ấy tái phát thì phải làm sao? Trước hết, Trưởng lão Phussadeva nói rằng: "Nếu chính căn bệnh đó tái phát, sự cho phép ấy vẫn còn hiệu lực, không cần phải thực hiện việc ban sự cho phép lại. Nếu là bệnh khác phát sinh, thì phải ban sự cho phép lại". Trưởng lão Upatissa nói rằng: "Dù là bệnh đó hay bệnh khác, việc ban sự cho phép lại là không cần thiết".

475-6. Đối với cụm từ "Khi y phục đã hoàn tất, bởi vị Tỳ-kheo" (Niṭṭhitacīvarasmiṃ bhikkhunā), ở đây không nên hiểu theo nghĩa chỉ định như trong học giới trước, mà cần hiểu ý nghĩa của biến cách sử dụng (karaṇavacana) theo nghĩa sở hữu (sāmivasa) là "của vị Tỳ-kheo khi y phục đã hoàn tất". Bởi vì xét theo nghĩa sử dụng (karaṇavasena), không có việc gì gọi là "được làm bởi vị Tỳ-kheo" ở đây cả. Nhưng xét theo nghĩa sở hữu, khi y phục của vị Tỳ-kheo đã hoàn tất và lễ Kathina đã được xả, các chướng ngại (palibodha) đã được cắt đứt, thì ý nghĩa được kết nối là: "Nếu vị Tỳ-kheo cách biệt với tam y dù chỉ một đêm". Trong đó, "với tam y" (ticīvarena) nghĩa là với bất kỳ tấm y nào trong ba tấm y đã được thọ trì. Dù chỉ cách biệt với một tấm y, vị ấy cũng được gọi là cách biệt với tam y, vì đã cách biệt với một phần thuộc phạm vi bị cấm. Do đó, trong phần Phân tích từ ngữ (Padabhājana), có nói rằng: "Hoặc với y Tăng-già-lê (Saṅghāṭi)", và các phần tiếp theo. "Cách biệt" (Vippavaseyya) nghĩa là trú ngụ ở nơi tách biệt.

477-8. Các cụm từ như "Làng có cùng một phạm vi" (Gāmo ekūpacāro) được

nói ra để xác định đặc điểm của việc không cách biệt y. Sau đó, để giải thích chi tiết mười lăm mẫu đề (mātikāpadāni) theo thứ tự, bản văn nói: "Làng có cùng một phạm vi là...", và các phần tiếp theo. Trong đó, "Làng của một gia tộc" (ekakulassa gāmo) là làng của một vị vua hoặc một vị trưởng làng. "Có bao quanh" (parikkhitto) là được bao quanh bởi bất kỳ loại tường thành, hàng rào hoặc hào rãnh nào. Qua đó, tính chất cùng một phạm vi của làng một gia tộc được hiển thị. "Phải trú ngụ trong làng" (antogāme vatthabbaṃ) nghĩa là trong loại làng như vậy, sau khi để y lại, vị ấy có thể trú ngụ tại bất kỳ nơi nào tùy ý trong làng cho đến khi bình minh lên. "Không có bao quanh" (aparikkhitto) hiển thị tính chất khác phạm vi của chính ngôi làng đó. Trong loại làng này, vị ấy phải trú ngụ ngay tại ngôi nhà mà y được để lại. "Hoặc không rời khỏi tầm tay" (hatthapāsā vā na vijahitabbaṃ) nghĩa là không được rời khỏi tầm tay xung quanh ngôi nhà đó; điều này có nghĩa là không được rời quá khoảng cách hai rưỡi hắc tay (aḍḍhateyyaratana). Trong phạm vi hai rưỡi hắc tay thì có thể trú ngụ. Nếu vượt quá định mức đó, dù là vị Tỳ-kheo có thần thông đang ở trên không trung khi bình minh lên, thì y vẫn bị tội Ưng xả đối trị (Nissaggiya). Ở đây, cụm từ "trong ngôi nhà nào" (yasmiṃ ghare) cần được hiểu đặc điểm qua các đoạn như "là nơi trú ngụ của một gia tộc" (Pārājika 480).

* "Làng của nhiều gia tộc" (Nānākulassa gāmo) là làng của nhiều vị vua hoặc nhiều vị trưởng làng, giống như các thành phố Vesālī hay Kusinārā. "Có bao quanh" hiển thị tính chất cùng một phạm vi của làng nhiều gia tộc. "Tại nhà hội họp hoặc tại cửa thành" (sabhāye vā dvāramūle vā), ở đây từ "sabhāye" là dùng biến cách khác để chỉ nhà hội họp (sabhā). "Tại cửa thành" (dvāramūle) nghĩa là gần cửa thành. Ý nghĩa là: Trong loại làng như vậy, vị ấy phải trú ngụ tại ngôi nhà nơi để y. Nếu không thể trú ngụ ở đó vì tiếng ồn hoặc sự đông đúc của dân chúng, thì có thể trú ngụ tại nhà hội họp hoặc tại cửa thành. Nếu vẫn không thể trú ngụ tại đó, vị ấy có thể ở bất kỳ nơi nào thuận tiện, nhưng trước khi bình minh lên, phải đến và không được rời khỏi tầm tay của chính nhà hội họp hoặc cửa thành đó. Còn việc phải ở trong tầm tay của ngôi nhà hoặc của tấm y thì không cần phải bàn đến nữa.

Đối với người đi đến nhà hội họp sau khi đã để y trong tầm tay: Nếu vị ấy nghĩ rằng "Thay vì để ở nhà, ta sẽ để ở nhà hội họp" và đi đến đó, thì trong khi đi đến nhà hội họp, vị ấy để y lại tại một cửa tiệm nào đó nằm trong tầm tay – tức là trong tầm với của tay khi đặt xuống – rồi trú ngụ tại nhà hội họp hoặc cửa thành, hoặc không rời khỏi tầm tay của chúng như đã nêu trước đó.

Về việc phân định ở đây: Trước hết, Trưởng lão Phussadeva nói: "Không nhất

thiết phải trú trong tầm tay của y, mà có thể trú trong tầm tay của đường phố, tầm tay của nhà hội họp, hoặc tầm tay của cửa thành tại bất cứ đâu". Tuy nhiên, Trưởng lão Upatissa nói: "Thành phố có nhiều cửa và nhiều nhà hội họp, do đó không thể chấp nhận ở mọi nơi. Vị ấy không được rời khỏi tầm tay của nhà hội họp hoặc cửa thành nằm đối diện với nơi tấm y được đặt trên con phố đó. Có như vậy mới có thể biết được tình trạng của tấm y". Nếu người đi đến nhà hội họp gửi y vào tay một chủ tiệm, và người đó mang y về nhà cất, thì tầm tay của đường phố không còn bảo hộ nữa, vị ấy phải trú trong tầm tay của ngôi nhà đó. Nếu đó là một ngôi nhà lớn trải dài qua hai con phố, vị ấy phải ở trong tầm tay phía trước hoặc phía sau khi bình minh lên. Nếu để y tại nhà hội họp, vị ấy phải ở tại nhà hội họp, hoặc tại cửa thành đối diện, hoặc trong tầm tay của chính những nơi đó khi bình minh lên.

"Không có bao quanh" hiển thị tính chất khác phạm vi của chính ngôi làng đó. Bằng phương thức này, tính chất cùng một phạm vi và khác phạm vi cần được hiểu ở mọi nơi. Trong Chánh tạng, bắt đầu từ "Làng có cùng một phạm vi là..." cho đến cuối là "Khoảng trống có cùng một phạm vi là...", chỉ một mẫu đề duy nhất được đưa ra và phần phân tích từ ngữ được giải thích chi tiết. Do đó, theo sát từ ngữ ấy, tính chất cùng một phạm vi và khác phạm vi thông qua việc bao quanh hay không bao quanh cần được hiểu ở mọi trường hợp.

480-1. Trong các nơi như nhà ở, "phòng nhỏ" (ovarakā) là từ đồng nghĩa với buồng ngủ (gabbha). "Hoặc tầm tay" nghĩa là tầm tay của buồng ngủ. "Hoặc tại cửa" nghĩa là tại cửa nhà chung của tất cả mọi người. "Hoặc tầm tay" nghĩa là tầm tay của buồng ngủ hoặc của cửa nhà.

482-7. "Nhà kho" (udosito) là nhà để xe cộ và các vật dụng. Từ đây trở đi, việc phân định cần được hiểu theo phương thức đã nói về nhà ở. "Tháp canh" (aṭṭo) là loại trú xứ đặc biệt có tường dày, xây bằng gạch, cao bốn hoặc năm tầng để ngăn chặn quân địch. "Nhà lầu" (māḷo) là lâu đài hình vuông có một đỉnh nhọn. "Lâu đài" (pāsādoti) là lâu đài dáng dài. "Nhà có tầng mái bằng" (hammiyaṃ) là lâu đài có mái bằng.

* "Bảy khoảng cách" (sattabbhantarat): Ở đây, một khoảng cách (abbhantara) bằng hai mươi tám hắc tay (28 hắc tay). Nếu một đoàn lữ hành đang đi mà dừng lại trải dài qua một ngôi làng hoặc một con sông, kết nối với người đã vào bên trong và bao phủ cả bờ này lẫn bờ kia, thì được tính theo phạm vi của đoàn lữ hành. Nếu đoàn lữ hành nằm gọn trong làng hoặc trên sông, thì được tính theo phạm vi của làng hoặc phạm vi của sông. Nếu đoàn lữ hành dừng lại vượt

quá ranh giới (sīmā) của tu viện, mà y lại ở trong ranh giới, thì vị ấy phải vào trong tu viện mà trú ngụ. Nếu y ở ngoài ranh giới, vị ấy phải trú ngay gần đoàn lữ hành. Nếu trong khi đang đi mà xe bị hỏng hoặc bò bị lạc khiến đoàn bị đứt đoạn, vị ấy phải trú tại phân đoạn nơi có tấm y.

* Trong ruộng của một gia tộc, "tầm tay" chính là tầm tay của tấm y. Trong ruộng của nhiều gia tộc, "tầm tay" là tầm tay của cổng ruộng. Nếu ruộng không có bao quanh, thì chỉ tính tầm tay của tấm y.

491-4. "Nơi chế biến ngũ cốc" (dhaññakaraṇaṃ) gọi là sân đập lúa. "Vườn" (ārāmo) có thể là vườn hoa hoặc vườn trái cây. Trong cả hai trường hợp này, việc phân định giống như đã nói về ruộng. "Tu viện" (vihāro) thì giống như nhà ở. Tại gốc cây, "trong bóng râm" (antochāyāyaṃ) nghĩa là ngay bên trong khoảng không gian mà bóng râm bao phủ. Nếu để y tại nơi có ánh nắng xuyên qua các cành cây thưa thớt thì bị tội Ưng xả đối trị, do đó phải để trong bóng râm của cành cây hoặc bóng râm của thân cây. Nếu đặt trên cành hoặc chạc cây, phải đặt ở nơi được bóng râm của cành cây phía trên che phủ. Bóng của cây lùn có thể trải xa, vị ấy có thể đặt y tại bất cứ nơi nào bóng râm chạm tới. Ở đây, "tầm tay" cũng chính là tầm tay của tấm y.

Trong rừng không có làng mạc: Rừng không có làng mạc có thể tìm thấy ở những nơi như rừng Vindhyā hoặc trên các hòn đảo giữa biển nơi chỉ có những người đánh cá thỉnh thoảng đi qua. "Xung quanh bảy khoảng cách" nghĩa là tính từ người đứng ở giữa ra mọi hướng là bảy khoảng cách, tổng cộng đường kính là mười bốn. Người ngồi ở giữa có thể bảo giữ tấm y đặt ở tận cùng phía Đông hoặc phía Tây. Tuy nhiên, nếu vào lúc bình minh lên, vị ấy dù chỉ di chuyển một sợi tóc về phía Đông, thì tấm y ở phía Tây sẽ bị tội Ưng xả đối trị. Nguyên lý này cũng áp dụng cho các hướng khác. Vào lúc làm lễ Uposatha, ranh giới bảy khoảng cách phải được tính bắt đầu từ vị Tỳ-kheo ngồi ở rìa của hội chúng. Hội chúng Tỳ-kheo mở rộng bao nhiêu thì ranh giới cũng mở rộng bấy nhiêu.

* "Sử dụng khi chưa xả tội thì phạm tội Tác ác" (Anissajjitvā paribhuñjati āpatti dukkaṭassa): Ở đây, nếu một vị Tỳ-kheo chuyên tu sau khi nỗ lực hành thiền suốt đêm, vào lúc rạng đông nghĩ rằng "Ta sẽ đi tắm", để cả ba tấm y trên bờ rồi xuống sông. Trong khi vị ấy đang tắm mà bình minh lên thì phải làm sao? Nếu vị ấy lên bờ và mặc y vào, vị ấy phạm tội Tác ác vì sử dụng y Ưng xả khi chưa xả. Nếu vị ấy đi mình trần, vị ấy cũng phạm tội Tác ác chăng? Không phạm. Bởi vì chừng nào vị ấy chưa gặp một vị Tỳ-kheo khác để thực hiện nghi thức luật đạo, thì vị ấy ở trong tình trạng của người bị mất y, vì những tấm y đó

không được phép sử dụng. Đối với người bị mất y, không có gì là không hợp lẽ. Do đó, vị ấy nên mặc một tấm, cầm hai tấm trên tay đi về tu viện để thực hiện nghi thức luật đạo. Nếu tu viện ở xa và giữa đường có người qua lại, vị ấy nên mặc một tấm, đắp một tấm và vắt một tấm lên vai mà đi. Nếu ở tu viện không thấy các vị Tỳ-kheo đồng đẳng vì họ đã đi khất thực, vị ấy nên để y Tăng-già-lê ở ngoài làng, mặc y nội và y vai trái vào nhà ăn (āsanasāla) để thực hiện nghi thức luật đạo. Nếu ngoài làng có hiểm họa trộm cướp, vị ấy nên đắp y mà đi. Nếu nhà ăn chật hẹp, đông người, không thể cởi y ở một góc để làm nghi thức, vị ấy nên đi cùng một vị Tỳ-kheo ra ngoài làng, thực hiện nghi thức xong rồi mới được sử dụng y.

Nếu các vị Tỳ-kheo đưa bát và y cho các vị nhỏ tuổi (dahara) cầm hộ khi đang đi trên đường, và muốn ngủ vào canh cuối, mỗi vị phải để y của mình trong tầm tay rồi mới ngủ. Nếu trong khi đang đi mà bình minh lên khi các vị nhỏ tuổi chưa đến kịp, y bị tội Ưng xả đối trị, nhưng sự nương tựa (nissaya - quan hệ thầy trò) không bị chấm dứt. Trường hợp các vị nhỏ tuổi đi trước mà các vị trưởng lão chưa đến kịp cũng tương tự. Trường hợp đi lạc đường trong rừng không thấy nhau cũng vậy. Tuy nhiên, nếu các vị nhỏ tuổi nói: "Bạch Ngài, chúng con sẽ ngủ một lát rồi sẽ theo kịp các Ngài tại địa điểm đó", rồi ngủ cho đến khi bình minh lên, thì y bị tội Ưng xả và sự nương tựa cũng bị chấm dứt. Trường hợp các vị trưởng lão ngủ trong khi đã thúc giục các vị nhỏ tuổi đi trước cũng tương tự. Khi thấy ngã rẽ, các vị trưởng lão bảo "Đây là đường", các vị nhỏ tuổi bảo "Đây là đường", không ai nghe lời ai mà đi riêng, thì khi bình minh lên y bị tội Ưng xả và sự nương tựa bị chấm dứt. Nếu các vị nhỏ tuổi rời khỏi đường chính, vào làng để tìm thuốc với ý định "Sẽ trở lại trước khi bình minh lên", nhưng bình minh lên khi họ chưa đến kịp, y bị tội Ưng xả nhưng sự nương tựa không chấm dứt. Nếu vì sợ bò cái hoặc sợ chó mà họ dừng lại hoặc ngồi nghỉ một lát rồi mới đi, nếu bình minh lên giữa chừng thì y bị tội Ưng xả và sự nương tựa bị chấm dứt. Nếu họ vào làng trong cùng một ranh giới với ý định "Sẽ trở lại trước khi bình minh lên", mà giữa chừng bình minh lên, thì y không bị tội Ưng xả và sự nương tựa cũng không chấm dứt. Nhưng nếu họ ngồi lại vì nghĩ rằng "Cứ để trời sáng đã", thì dù bình minh lên y không bị tội Ưng xả nhưng sự nương tựa bị chấm dứt. Những vị với lòng nhiệt thành đi đến tu viện lân cận để nghe Pháp với ý định "Sẽ trở lại trước khi bình minh lên", mà bình minh lên ngay trên đường đi, thì y bị tội Ưng xả nhưng sự nương tựa không chấm dứt. Nếu vì lòng tôn kính Pháp mà họ ngồi lại nghĩ rằng "Nghe cho đến khi kết thúc rồi mới đi", thì ngay khi bình minh lên, y bị tội Ưng xả và sự nương tựa cũng bị chấm dứt. Vị trưởng lão khi sai vị nhỏ tuổi vào làng để giặt y, phải

xả bỏ (paccuddharitvā) tấm y của mình trước khi đưa. Tấm y của vị nhỏ tuổi cũng phải được cho xả bỏ rồi mới để lại. Nếu do thất niệm mà vị ấy đi mất, vị trưởng lão phải xả bỏ y của mình và nhận giữ y của vị nhỏ tuổi với sự tin cậy (vissāsa). Nếu vị trưởng lão không nhớ nhưng vị nhỏ tuổi nhớ, thì vị nhỏ tuổi phải tự xả bỏ y của mình, nhận giữ y của vị trưởng lão với sự tin cậy, rồi khi đi đến phải thưa: "Bạch Ngài, xin Ngài hãy thọ trì y của Ngài rồi sử dụng", và vị ấy cũng phải tự mình thọ trì lại y của mình. Như vậy, nhờ sự tỉnh giác của một người mà cả hai đều thoát khỏi tội. Các phần còn lại có ý nghĩa đã rõ ràng.

Về các phương diện như nguồn khởi tội (samuṭṭhāna), trong học giới Kathina thứ nhất, việc không thọ trì, không phân định và không hành động là điểm khác biệt; còn ở đây là việc không xả bỏ (apaccuddharaṇa). Các phần còn lại hoàn toàn giống như phương thức đã được nêu.

Phần chú giải về học giới kathina thứ nhì đến đây là kết thúc.

### 5.1.3. Chú giải Học giới Ca-thi-na thứ ba

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" đề cập đến học giới Ca-thi-na thứ ba. Trong đó, cụm từ "sau khi nhấc lên rồi chà xát nhiều lần" có nghĩa là vị ấy nghĩ rằng: "Khi các nếp nhăn mất đi, tấm vải này sẽ trở nên lớn hơn", nên đã rưới nước, dùng chân giẫm lên, dùng tay nhấc lên, tung lên rồi chà xát trên lưng; nhưng khi đem phơi nắng cho khô thì nó vẫn trở lại kích thước ban đầu. Vị ấy lại làm như thế một lần nữa, vì vậy có câu: "Sau khi nhấc lên rồi chà xát nhiều lần". Đức Thế Tôn khi đang ngồi trong Hương phòng đã nhìn thấy vị ấy đang khổ nhọc như thế, Ngài bèn rời phòng, đi đến đó như thể đang đi dạo quanh các trú xứ. Vì thế có câu: "Đức Thế Tôn đã nhìn thấy", vân vân.

499-500. "Mười một tháng" nghĩa là ngoại trừ một tháng cuối của mùa thu (tháng Kattika), còn lại là mười một tháng. "Bảy tháng" nghĩa là ngoại trừ tháng Kattika và bốn tháng mùa đông, tổng cộng là năm tháng, còn lại là bảy tháng. "Được dâng cúng với sự chỉ định về thời gian" nghĩa là được dâng cúng đến Tăng đoàn với sự chỉ định rằng: "Đây là y phi thời", hoặc dâng đến một cá nhân rằng: "Tôi dâng vật này đến Ngài".

"Từ Tăng đoàn" nghĩa là có được từ Tăng đoàn theo phần được chia của mình. "Từ nhóm" nghĩa là người ta dâng cúng đến một nhóm rằng: "Chúng tôi dâng vật này đến nhóm các vị tụng Kinh, chúng tôi dâng vật này đến nhóm các vị luận A-tỳ-đàm". Từ đó, vị ấy có được từ nhóm theo phần được chia của mình.

"Nếu không đầy đủ" nghĩa là nếu không đủ số lượng, tức là nếu tấm vải không

đủ kích thước để làm thành một tấm y nguyện (y được ấn định), mà bị thiếu hụt.

"Có hy vọng từ Tăng đoàn" vân vân, nghĩa là có hy vọng từ Tăng đoàn hoặc từ nhóm rằng: "Vào ngày đó, Tăng đoàn sẽ nhận được y, nhóm sẽ nhận được y, từ đó tôi sẽ có được y". "Từ thân quyến hoặc từ bè bạn" nghĩa là có hy vọng rằng: "Thân quyến đã gửi cho tôi để làm y, bè bạn đã gửi, khi họ đến họ sẽ cho y". "Hoặc y phấn tảo" nghĩa là nên kết nối ý rằng vị ấy có hy vọng: "Hoặc tôi sẽ nhận được y phấn tảo". "Hoặc bằng tài sản của mình" nghĩa là bằng tài sản như bông vải, sợi chỉ của mình, vị ấy có hy vọng rằng: "Vào ngày đó tôi sẽ có được y".

"Nếu vị ấy cất giữ quá hạn định đó dù vẫn còn hy vọng" nghĩa là nếu cất giữ quá tối đa một tháng, thì phạm tội Ưng xả Đối trị (Nissaggiya Pācittiya). Tuy nhiên, thay vì nói đơn giản như vậy, vì lý do rằng khi y hy vọng phát sinh trong khoảng thời gian đó, kể từ ngày y gốc phát sinh cho đến ngày thứ hai mươi, y hy vọng phát sinh ấy sẽ đi theo tiến trình của y gốc; nhưng sau đó, y gốc sẽ đi theo tiến trình của y hy vọng. Vì vậy, để hiển thị sự đặc thù đó, phần phân tích từ ngữ đã được trình bày theo phương thức: "Khi y gốc phát sinh vào ngày đó", vân vân; điều đó đã quá rõ ràng về ý nghĩa.

"Khi y gốc phát sinh không tương đồng" nghĩa là nếu y gốc thì mịn mà y hy vọng thì thô, không thể kết hợp chúng lại được. Trong khi các đêm còn lại vẫn còn, tức là chưa tròn một tháng, thì không nên ép buộc vị ấy phải làm y khi không muốn. Vị ấy nên đợi có được y hy vọng khác rồi mới làm trong thời hạn cho phép. Y hy vọng đó cũng nên được ấn định làm vải phụ tùng (parikkhāracoḷa). Nếu y gốc thô mà y hy vọng mịn, thì nên ấn định y gốc làm vải phụ tùng và lấy y hy vọng làm y gốc để cất giữ. Khi đó, tấm y này lại được hưởng thời hạn một tháng; bằng phương cách này, vị ấy có thể thay đổi y gốc cho nhau để cất giữ bao lâu tùy ý. Các phần còn lại đều rõ ràng.

Các phương diện như nguồn khởi (samuṭṭhāna) vân vân thì giống như học giới Ca-thi-na thứ nhất.

Dứt Chú giải Học giới Ca-thi-na thứ ba.

### 5.1.4. Chú giải Học giới Y cũ

503-5. Đoạn "Vào thời bấy giờ" đề cập đến học giới Y cũ. Trong đó, "cho đến đời ông nội thứ bảy" có nghĩa là: cha của cha là ông nội, đời của ông nội là "pitāmahayuga". "Yuga" ở đây chỉ cho hạn định của tuổi thọ. Đây chỉ là cách gọi

ước lệ. Về mặt ý nghĩa, chính ông nội là "pitāmahayuga". Từ đó trở lên, tất cả các bậc tiền nhân đều được bao hàm trong từ "ông nội". Như thế, cho đến người thứ bảy mà không có quan hệ huyết thống thì được gọi là "không có quan hệ cho đến đời ông nội thứ bảy". Đây cũng chỉ là một cách diễn đạt tiêu biểu. Từ ngữ "từ phía mẹ hoặc phía cha" cho thấy rằng đời ông nội, đời bà nội, đời ông ngoại, đời bà ngoại, cùng với anh chị em, cháu chắt của họ, tất cả đều được bao hàm ở đây.

Sau đây là chi tiết: cha, cha của cha, cha của vị ấy, rồi lại cha của vị ấy nữa, cứ thế cho đến đời thứ bảy; cha, mẹ của cha, cha mẹ anh chị em con trai con gái của vị ấy, cứ thế đi lên và đi xuống cho đến đời thứ bảy; cha, anh em của cha, chị em của cha, con trai của cha, con gái của cha, rồi đến dòng dõi con cái của họ, cứ thế cho đến đời thứ bảy; mẹ, mẹ của mẹ, mẹ của vị ấy, rồi lại mẹ của vị ấy nữa, cứ thế cho đến đời thứ bảy; mẹ, cha của mẹ, cha mẹ anh chị em con trai con gái của vị ấy, cứ thế đi lên và đi xuống cho đến đời thứ bảy; mẹ, anh em của mẹ, chị em của mẹ, con trai của mẹ, con gái của mẹ, rồi đến dòng dõi con cái của họ, cứ thế cho đến đời thứ bảy; người nào không có liên hệ từ phía mẹ cũng không có liên hệ từ phía cha, người đó gọi là người không phải thân quyến.

"Trong cả hai Tăng đoàn" nghĩa là đã được thụ cụ túc giới bằng một yết-ma bốn bước (ñatticatuttha kamma) trong Tỳ-kheo-ni Tăng và một yết-ma bốn bước trong Tỳ-kheo Tăng thông qua tám lần tuyên đọc (aṭṭhavācikavinayakamman).

"Dù mặc một lần, dù đắp một lần" nghĩa là tấm y đã được nhuộm, đã được làm dấu (kappa) và đã được mặc hoặc đắp dù chỉ một lần. Thậm chí chỉ với mục đích sử dụng mà đặt lên vai hoặc lên đầu để đi trên đường, hoặc dùng làm gối để nằm, thì đó cũng là y cũ. Tuy nhiên, nếu trải xuống dưới tấm trải để nằm, hoặc dùng tay nhấc lên tung giữa hư không làm trần che mà không chạm vào đầu khi đi, thì theo bộ Kurundī, đó không gọi là sử dụng.

"Giặt thì phạm Ưng xả đối trị": ở đây, vị Tỳ-kheo-ni được sai bảo như thế đã chuẩn bị lò, nhặt củi, nhóm lửa, xách nước cho đến khi giặt và nhấc y lên; cứ mỗi nỗ lực (payoga) như vậy, vị Tỳ-kheo phạm một tội Tác ác (Dukkaṭa). Ngay khi giặt xong và nhấc y lên thì phạm tội Ưng xả đối trị. Nếu vì nghĩ rằng giặt chưa sạch nên vị ấy lại rưới nước hoặc giặt tiếp cho đến khi hoàn tất, thì cứ mỗi nỗ lực lại phạm một tội Tác ác. Phương thức này cũng áp dụng cho việc nhuộm và đập y. Trong máng nhuộm, sau khi đã đổ thuốc nhuộm, cho đến khi nhuộm xong y một lần, bất cứ việc gì vị ấy làm trước đó để chuẩn bị nhuộm hoặc

nhuộm lại sau đó, ở mọi nỗ lực, vị Tỳ-kheo đều phạm tội Tác ác. Việc đập y cũng được hiểu theo cách tương tự.

* "Đối với người không phải thân quyến mà có tưởng là không phải thân quyến rồi sai giặt y cũ": dù không nói "hãy giặt cái này", nhưng nếu có hành vi thân biểu thị để giặt như dùng tay đưa tận tay, hoặc đặt dưới chân, hoặc quăng lên phía trên, hoặc gửi qua tay các vị Học nữ, Sa-di, Sa-di-ni, cận sự nam, hay những người ngoại đạo, hoặc quăng vào khu vực lân cận của người đang giặt ở bến sông, nếu đứng trong khoảng cách mười hai hắc tay (khoảng 6 mét) thì đều tính là đã sai giặt. Nhưng nếu đặt ngoài khu vực đó mà người kia tự đến giặt rồi mang lại, thì không phạm tội. Nếu đưa vào tay Học nữ, Sa-di-ni hoặc cận sự nữ để giặt, mà người đó sau khi thụ cụ túc giới mới giặt, thì vẫn phạm tội. Nếu đưa vào tay cận sự nam, mà người đó sau khi thay đổi giới tính, xuất gia trong hàng ngũ Tỳ-kheo-ni và thụ cụ túc giới rồi mới giặt, thì cũng phạm tội. Trường hợp đưa vào tay Sa-di hoặc Tỳ-kheo mà có sự thay đổi giới tính thì cũng tương tự.

Trong các việc giặt, nhuộm, vân vân, nếu làm với một món đồ thì phạm một tội Ưng xả đối trị, món thứ hai phạm một tội Tác ác. Nếu sai làm cả ba việc thì một việc phạm Ưng xả đối trị, hai việc còn lại phạm hai tội Tác ác. Vì không có sự thoát tội cho người sai thực hiện các việc giặt vân vân dù theo thứ tự hay không theo thứ tự, nên ở đây đã nêu ra ba bộ bốn (catukka). Thậm chí nếu nói "hãy nhuộm rồi giặt tấm y này mang lại", mà vị Tỳ-kheo-ni đó giặt trước rồi mới nhuộm, thì vẫn phạm Ưng xả đối trị và Tác ác. Phương thức này cần được áp dụng cho tất cả các lời nói đảo ngược khác. Tuy nhiên, nếu nói "hãy giặt rồi mang lại" mà vị ấy vừa giặt vừa nhuộm, thì chỉ phạm tội do nguyên nhân sai giặt, còn việc nhuộm thì không phạm. Như thế, trong tất cả các trường hợp làm dư ra so với lời dặn, cần hiểu là không phạm tội theo tiêu chuẩn "giặt mà không được bảo". Còn nếu nói: "Phàm việc gì cần làm trên tấm y này, tất cả là trách nhiệm của cô", thì chỉ với một lời nói mà vị ấy phạm nhiều tội.

Các đoạn "Đối với người không phải thân quyến mà có sự nghi ngờ", "Đối với người không phải thân quyến mà tưởng là thân quyến" cũng cần được hiểu chi tiết theo ba bộ bốn đã nêu.

"Đối với vị đã thụ cụ túc giới một bên" nghĩa là sai vị đã thụ giới trong giáo hội Tỳ-kheo-ni giặt thì phạm tội Tác ác. Còn đối với vị đã thụ giới trong giáo hội Tỳ-kheo thì tùy theo sự vật mà định tội; những vị thụ giới trong giáo hội Tỳ-kheo chính là năm trăm nữ nhân dòng Thích-ca.

* "Giặt mà không được bảo" có nghĩa là vị Tỳ-kheo-ni đến để nghe đọc tụng hoặc nghe giáo giới, nhìn thấy tấm y bị bẩn, bèn tự lấy từ chỗ đang đặt hoặc nói: "Thưa ngài, hãy đưa đây, tôi sẽ giặt cho" rồi mang đi giặt, nhuộm và đập; đây gọi là giặt mà không được bảo. Hoặc khi nghe vị Tỳ-kheo sai bảo một chú tiểu hay Sa-di rằng "hãy giặt tấm y này", vị Tỳ-kheo-ni nghe thấy bèn nói: "Thưa ngài, hãy đưa đây tôi sẽ giặt cho", rồi mượn tạm mang đi giặt, nhuộm và trả lại; đây cũng gọi là giặt mà không được bảo.

"Vật phụ tùng khác" nghĩa là sai giặt bất cứ vật gì như túi đựng giày, túi đựng bát, dây đeo vai, dây thắt lưng, nệm ghế, nệm giường, thảm lót chân, vân vân, thì không phạm tội. Các phần còn lại ở đây đều rõ ràng.

Về phương diện nguồn khởi vân vân, học giới này có sáu nguồn khởi, là hành động thực hiện, không thoát tội do không biết, không có tâm (phi ý thức), là lỗi định chế, thuộc về thân nghiệp, khẩu nghiệp, có ba tâm, và ba thọ.

Dứt Chú giải Học giới Y cũ.

## 5.1.5. Chú giải Học giới Tiếp nhận Y phục

508. Đoạn "Vào thời ấy" (Tena samayena) đề cập đến học giới về việc tiếp nhận y phục. Trong đó, cụm từ "sau khi đi khất thực trở về" (piṇḍapātapaṭikkantā) nghĩa là đã rời khỏi nơi khất thực. Cụm từ "đi đến rừng Andhavana" (yena andhavanaṃ tenupasaṅkamī) chỉ việc vị ấy đi đến khu rừng đó khi học giới chưa được ban hành. Cụm từ "đã làm xong công việc" (katakammā) nghĩa là đã thực hiện xong hành vi trộm cướp; ý nói là đã lấy đi tài sản của người khác bằng cách khoét vách hay các phương thức tương tự. "Thủ lĩnh băng cướp" (coragāmaṇiko) là kẻ đứng đầu nhóm trộm. Nghe nói kẻ này trước đây có quen biết vị Tỳ-kheo-ni, do đó khi đang đi trước nhóm cướp và nhìn thấy vị ấy, hắn đã nói: "Đừng đi đường này, tất cả hãy đi đường này," rồi dẫn chúng đi theo con đường khác. "Sau khi xả thiền" (samādhimhā vuṭṭhahitvā) nghĩa là vị Tỳ-kheo-ni ấy đã xuất khỏi định đúng vào thời gian đã ấn định. Tên cướp kia cũng nói như vậy ngay vào khoảnh khắc đó, nên vị ấy đã nghe thấy; sau khi nghe, vị ấy nghĩ rằng: "Hiện giờ ở đây không có sa-môn hay bà-la-môn nào khác ngoài ta," nên đã nhận lấy phần thịt đó. Vì vậy mới có đoạn: "Khi ấy, Tỳ-kheo-ni Uppalavaṇṇā..." và tiếp theo.

"Người ở lại sau" (ohiyyako) là người còn sót lại, ý chỉ một người duy nhất ở lại

trong trú xá khi đến phiên trực. Tại sao tên này lại nói: "Nếu Ngài cho tôi cái y nội" (sace me tvaṃ antaravāsakaṃ dadeyyāsī)? Vì hắn nhìn thấy cái y nội mềm mại, dày dặn và trơn láng nên nảy sinh lòng tham; vả lại, lòng tham của hắn đối với cái y nội của vị Tỳ-kheo-ni là nhỏ, nhưng vì vị ấy đã đạt đến sự hoàn mỹ về các chi tiết thân thể nên hắn khởi lên tà tham muốn nhìn thấy sự đầy đặn của thân thể vị ấy, do đó mới nói như vậy. "Cái cuối cùng" (antimaṃ) nghĩa là cái cuối cùng trong số năm tấm y, là giới hạn cuối cùng; "cái cuối cùng" cũng có nghĩa là tấm y sau cùng. Ý vị ấy nói rằng không còn tấm y nào khác được để lại bằng cách giả vờ, hay đã được làm thành y quyết định (vikappetvā), hoặc đã được xả bỏ (paccuddharitvā); vị ấy nói dựa trên việc thọ trì đúng theo năm tấm y đã được cho phép chứ không phải do lòng tham, vì bậc Lậu tận không còn lòng tham. "Bị ép ngặt" (nippīḷiyamānā) là cách dùng ví dụ để chỉ việc bị dồn ép một cách gay gắt.

"Sau khi trao y nội, vị ấy đi đến trú xá" (antaravāsakaṃ datvā upassayaṃ agamāsī) nghĩa là vị ấy đã mặc y tắm mưa (saṅkaccikaṃ) sao cho ý đồ của hắn không thành tựu, rồi trao y tận tay hắn và rời đi.

510. Tại sao dân chúng lại phàn nàn khi các Tỳ-kheo không tiếp nhận y đổi chác (pārivattakacīvaraṃ)? Vì họ cảm thấy bị xúc phạm và bối rối, nghĩ rằng: "Nếu đến mức này mà các Ngài cũng không tin tưởng chúng ta, thì chúng ta biết sống làm sao."

"Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép năm hạng người này" (anujānāmi bhikkhave imesaṃ pañcannanti) nghĩa là Ta cho phép tiếp nhận y đổi chác từ năm hạng người đồng phạm hạnh, những người có cùng niềm tin, cùng giới hạnh và cùng tri kiến.

512. "Nỗ lực thì phạm tội Tác ác" (payoge dukkaṭanti) là phạm tội Tác ác trong các hành động như đưa tay ra để tiếp nhận. "Do việc đắc được" (paṭilābhenāti) nghĩa là do việc tiếp nhận. Trong trường hợp đó, dù họ trao từ tay sang tay, hay đặt dưới chân, hoặc quăng lên trên, nếu vị ấy có ý chấp nhận thì được xem là đã tiếp nhận. Tuy nhiên, nếu vị ấy bảo người khác tiếp nhận như Học nữ, Sa-di, Sa-di-ni, nam cư sĩ hay nữ cư sĩ, thì không phạm tội. Khi một vị đang thuyết Pháp, cả bốn chúng mang y phục và các loại vải nhuộm màu khác nhau đến đặt dưới chân, hoặc đứng ở vùng phụ cận rồi quăng vào, nếu trong đó có vật thuộc về các Tỳ-kheo-ni, mà vị Tỳ-kheo tiếp nhận không phải qua hình thức đổi chác thì phạm tội. Nhưng nếu các vật đó được quăng vào ban đêm, không thể biết được "đây là của Tỳ-kheo-ni, đây là của người khác," thì không có việc đổi chác;

điều này đã được nói trong Chú giải Mahāpaccariya và Kurundī, nhưng điều đó không phù hợp vì đây là vấn đề không có tâm (acittaka). Nếu Tỳ-kheo-ni trao y tắm mưa, thì phải thực hiện việc đổi chác. Nhưng nếu vị ấy đặt trên đống rác với ý định "họ sẽ nhặt lấy như y phấn tảo," thì Tỳ-kheo có thể phát nguyện đó là y phấn tảo rồi tiếp nhận thì đúng phép.

513. Tưởng là người không thân quyến đối với người không thân quyến thì phạm ba tội Ưng-đối-trị (tikapācittiya). "Từ vị đã được thọ cụ túc một bên" (ekato upasampannāyāti) nghĩa là tiếp nhận từ tay vị đã thọ cụ túc trước các Tỳ-kheo-ni thì phạm tội Tác ác, còn nếu tiếp nhận từ vị đã thọ cụ túc trước các Tỳ-kheo thì phạm tội Ưng-đối-trị.

514. "Vật nhỏ đổi lấy vật lớn" (parittena vā vipulanti) nghĩa là dùng một tấm y giá trị thấp hoặc các vật dụng như túi đựng bát, túi đựng giày, dây đeo vai, dây thắt lưng để đổi lấy một tấm y giá trị cao mà tiếp nhận thì không phạm tội. Chú giải Mahāpaccariya còn nói rằng "thậm chí chỉ bằng một miếng quả thanh táo (harītakī)." "Vật lớn đổi lấy vật nhỏ" (vipulena vā parittanti) thì được hiểu ngược lại với điều vừa nêu. "Vật dụng khác" (aññaṃ parikkhāranti) chỉ các vật như túi đựng bát; tuy nhiên, đối với loại vải dùng làm y cuối cùng có kích thước tương đương với vải lọc nước thì không được phép. Tất cả những gì không thuộc loại phải phát nguyện (adhiṭṭhāna) hay làm y quyết định (vikappana) thì đều được phép. Thậm chí nếu đó là tấm da bọc nệm có kích thước bằng cái giường thì vẫn được phép; huống hồ là túi đựng bát và các vật tương tự. Những phần còn lại ý nghĩa đã rõ ràng.

Về các nguồn khởi tội (samuṭṭhāna): đây là loại có sáu nguồn khởi, thuộc loại hành vi có làm hoặc không làm (kiriyākiriya), không được giải thoát do tưởng (nosaññāvimokkha), không có tâm (acittaka), thuộc về tội chế định (paṇṇattivajja), do thân nghiệp và khẩu nghiệp, có ba tâm và ba thọ.

Kết thúc Chú giải Học giới Tiếp nhận Y phục.

### 5.1.6. Chú giải Học giới Xin y từ người không phải thân quyến

515. Đoạn "Vào thời ấy" đề cập đến học giới về việc xin y từ người không thân quyến. Trong đó, "Upananda dòng Thích-ca" là vị Tỳ-kheo bị chê trách trong số khoảng tám mươi ngàn vị xuất thân từ dòng họ Thích-ca, vì có tính khí tham lam. "Khéo léo" (paṭṭo) nghĩa là tinh khôn, có năng lực, có khả năng, có giọng nói hay và sự ngọt ngào trong cổ họng. "Như thế nào" (kismiṃ viyāti) có nghĩa

là như cái gì; ý nói sự run rẩy, chấn động do lòng hổ thẹn và ghê sợ tội lỗi (hirottappa) gây ra.

"Đường trường" (addhānamagganti) nghĩa là con đường dài được gọi là lộ trình, không phải là con đường trong phố thị. "Các Tỳ-kheo ấy bị tước đoạt" (te bhikkhū acchindiṃsūti) nghĩa là bị cướp, ý nói bọn cướp đã lấy đi bát và y của các vị ấy. "Hãy thẩm vấn" (anuyuñjāhīti) nghĩa là hãy hỏi để biết tư cách Tỳ-kheo của họ. "Đang bị thẩm vấn" (anuyuñjiyamānā) nghĩa là đang bị hỏi về việc xuất gia, thọ cụ túc, việc phát nguyện bát và y phục. "Đã trình bày sự việc ấy" (etamatthaṃ ārocesunti) nghĩa là sau khi làm cho biết tư cách Tỳ-kheo, họ đã trình bày sự việc theo cách đã nói như "đang đi trên đường trường từ Sāketa đến Sāvatthi."

517. Trong các đoạn như "từ nam cư sĩ không thân quyến," điều cần được hiểu theo trình tự câu chuyện bắt đầu từ việc "che đậy bằng cỏ hoặc lá cây." Nếu nhìn thấy bọn cướp, các vị Tỳ-kheo trẻ lấy bát và y rồi bỏ chạy, bọn cướp chỉ lấy đi y nội và y vai của các vị trưởng lão rồi đi, thì các vị trưởng lão chưa nên xin y ngay, cũng không nên bẻ cành lá. Nếu các vị trẻ vứt bỏ tất cả đồ đạc rồi bỏ chạy, bọn cướp lấy y nội, y vai của các trưởng lão và cả số đồ đạc đó rồi đi, thì các vị trẻ sau khi quay lại chưa nên trao y nội và y vai của mình cho các trưởng lão; vì người không bị cướp y thì không được phép bẻ cành lá cho chính mình, nhưng được phép bẻ cho người bị cướp y; còn người bị cướp y thì được phép bẻ cho chính mình và cho người khác. Do đó, các vị trưởng lão nên bẻ cành lá, kết lại bằng vỏ cây rồi trao cho các vị trẻ; hoặc các vị trẻ bẻ cành lá vì lợi ích của các trưởng lão, kết lại rồi trao tận tay họ hoặc không trao mà tự mình mặc, sau đó trao y nội và y vai của mình cho các trưởng lão. Như vậy không phạm tội Ưng-đối-trị về việc hủy hoại thảo mộc, cũng không phạm tội Tác ác trong việc mặc chúng.

Nếu trên đường đi có nơi thợ nhuộm trải vải hoặc thấy những người tương tự, thì có thể xin y. Những tấm vải mà những người được hỏi hoặc những người khác sau khi thấy các vị Tỳ-kheo mặc cành lá cây mà nảy sinh lòng nhiệt thành dâng tặng, dù chúng có tua hay không tua, có màu xanh hay các màu khác, là loại hợp đạo hay không hợp đạo, thì tất cả đều được phép mặc và đắp vì các vị đang ở trong tình trạng bị cướp y. Điều này cũng đã được nói trong bộ Parivāra:

"Vải chưa được làm cho hợp lệ, cũng không được nhuộm màu hợp thức;

Mặc tấm vải ấy, vị ấy có thể đi đến bất cứ nơi nào mình muốn;

Và không có tội lỗi nào cho vị ấy cả;

Pháp ấy đã được bậc Thiện Thệ thuyết giảng;

Đây là câu hỏi để những người trí suy ngẫm." (Pari. 481);

Vì câu hỏi này được đặt ra liên quan đến vị Tỳ-kheo bị cướp mất y. Nếu các vị đi cùng với những tu sĩ ngoại đạo và họ tặng các loại y bằng cỏ kusā, y bằng vỏ cây, y bằng những mảnh gỗ, thì cũng được phép mặc mà không cần chấp nhận tà kiến của họ; nhưng sau khi mặc cũng tuyệt đối không được tiếp nhận tà kiến.

Giờ đây, trong các đoạn như "đến trú xá nào đầu tiên, nếu ở đó có y của trú xá thuộc về Tăng chúng," thì "y của trú xá" (vihāracīvaraṃ) nghĩa là khi người dân xây dựng trú xá, họ chuẩn bị sẵn bộ tam y và đặt tại trú xá do mình xây dựng với ý nguyện: "Xin cho cả bốn món vật dụng từ tài sản của chúng tôi được đem ra sử dụng." Đó gọi là y của trú xá. "Tấm trải bên trên" (uttaratthāraṇanti) là tấm trải trên giường. "Tấm trải sàn" (bhumatthāraṇanti) là tấm trải được làm bằng vải thô để bảo vệ mặt sàn đã được gia công, người ta trải thêm một tấm chiếu lên trên đó để đi kinh hành. "Lớp bọc nệm" (bhisicchavī) là lớp vỏ bọc của nệm giường hoặc nệm ghế; nếu nó có nhồi vật liệu bên trong thì có thể rũ bỏ vật liệu đó rồi lấy dùng. Do đó, trong số các vật như y của trú xá có tại đó, các vị Tỳ-kheo bị cướp y được phép lấy mặc hoặc đắp mà không cần hỏi xin. Và khi lấy được, vị ấy phải có ý định "ta sẽ giặt sạch và đặt lại chỗ cũ" chứ không phải để chiếm đoạt luôn. Sau khi lấy dùng, vị ấy phải tìm cách hoàn trả đúng vật như thế từ thân quyến, từ người hộ độ hoặc từ bất cứ nguồn nào khác. Nếu đi sang nơi khác, vị ấy phải để lại vật đó trong một trú xá thuộc về Tăng chúng để phục vụ việc sử dụng chung của Tăng. Nếu do sử dụng mà nó bị mòn cũ hoặc hư hỏng thì không phạm tội. Tuy nhiên, nếu không tìm được bất cứ thứ gì trong số các loại vừa nêu, từ y phục của cư sĩ cho đến lớp bọc nệm, thì vị ấy phải che thân bằng cỏ hoặc lá cây mà đi về.

* Liên quan đến cụm từ "bởi bất kỳ ai hoặc bị cướp mất" (yehikehici vā acchinnanti), tại đây, ngay cả khi các vị Giáo thọ sư hoặc Hòa thượng bị cướp mất y phục, rồi những vị khác yêu cầu rằng: "Thưa chư Hiền, hãy mang y đến", hoặc nhận lấy bằng sự tin cậy, thì điều đó cũng được xác định là thuộc vào phạm vi này.

Về cụm từ "hoặc bị hư hỏng do sử dụng" (paribhogajiṇṇaṃ vāti), tại đây, đối với các vị Giáo thọ sư hoặc Hòa thượng bị cướp mất y phục, ngay cả khi các vị ấy tự che thân bằng cỏ hoặc lá cây rồi được dâng cúng y, điều đó cũng được

xác định là thuộc vào phạm vi này. Vì như thế, các vị ấy sẽ ở trong tình trạng của người bị cướp mất y hoặc người bị mất y; do đó, việc các vị ấy không phạm tội khi yêu cầu hoặc khi sử dụng y không hợp lẽ đạo sẽ là điều tương ứng.

* Liên quan đến cụm từ "của các thân quyến hoặc của những người đã thỉnh mời" (ñātakānaṃ pavāritānanti), tại đây, ý nghĩa cần được hiểu là: không có tội đối với người ra dấu hoặc yêu cầu rằng: "Hãy cho vật thuộc về những người này". Bởi vì không có việc phạm tội hay không phạm tội đối với chính các thân quyến hay những người đã thỉnh mời. Về cụm từ "bằng tài sản của tự thân" (attano dhanenāti), tại đây cũng vậy, ý nghĩa cần được hiểu là: không có tội đối với người ra dấu, yêu cầu đổi chác hoặc làm cho biến đổi y bằng vật dụng hợp pháp của tự thân, bằng cách giao dịch hợp pháp. Về cụm từ "của những người đã thỉnh mời" (pavāritānanti), tại đây, đối với những người đã thỉnh mời theo danh nghĩa Tăng đoàn, chỉ sự thỉnh mời đúng mức độ mới là hợp lẽ. Đối với sự thỉnh mời cá nhân, người đó thỉnh mời vật gì thì chỉ được phép yêu cầu vật đó. Người nào sau khi thỉnh mời bằng bốn món vật dụng, tự mình lưu tâm và dâng cúng y phục theo đúng thời điểm, hoặc dâng cúng cháo, cơm v.v... mỗi ngày theo nhu cầu, thì đối với người đó không cần phải thực hiện việc yêu cầu. Tuy nhiên, người nào sau khi đã thỉnh mời mà do sự ngu muội hoặc do thất niệm mà không dâng cúng, thì người đó cần phải được yêu cầu. Người nào nói rằng: "Tôi thỉnh mời ngài đến nhà tôi", thì vị Tỳ-kheo nên đi đến nhà người đó, ngồi hoặc nằm tùy nghi, nhưng không được phép lấy bất cứ thứ gì. Tuy nhiên, người nào nói rằng: "Những gì có trong nhà tôi, tôi xin dâng cúng", thì những gì hợp pháp ở đó có thể được yêu cầu, nhưng không được phép ngồi hoặc nằm trong nhà; điều này đã được thuyết trong chú giải Kurundī.

Về cụm từ "vì lợi ích của người khác" (aññassatthāyā), tại đây, một ý nghĩa là không có tội đối với vị yêu cầu từ thân quyến hoặc người đã thỉnh mời của chính mình, không chỉ vì lợi ích của tự thân mà còn vì lợi ích của người khác. Ý nghĩa thứ hai là "của người khác" (aññassā) tức là những người vốn là thân quyến hoặc người đã thỉnh mời của một người khác; vị Tỳ-kheo yêu cầu họ vì lợi ích của người khác (như vị Buddharakkhita hoặc Dhammarakkhita) vốn đã được định danh là "người khác" ấy, thì không có tội. Các phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Về các phương diện như sự khởi sinh (samuṭṭhāna), đây cũng là loại có sáu sự khởi sinh, là hành vi (kiriya), không giải thoát do tưởng (no-saññāvimokkha), không liên quan đến tâm (acittaka), là tội định chế (paṇṇattivajja), thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, liên kết với ba tâm và ba thọ.

Kết thúc phần chú giải Học giới về việc yêu cầu y từ người không phải thân quyến.

### 5.1.7. Chú giải Học giới về việc yêu cầu quá mức

522-4. Cụm từ "vào thời bấy giờ" (tenasamayenāti) mở đầu cho học giới về việc yêu cầu quá mức. Tại đây, "mang đến" (abhihaṭṭhuṃ) có tiền tố "abhi", mang nghĩa là mang lại, tức là muốn nói đến việc nhận lấy. "Nên thỉnh mời" (pavāreyyāti) nghĩa là mong muốn, làm khởi lên ý muốn hoặc sở thích, nghĩa là nói lên lời mời thỉnh. Để trình bày cách thức mà người mang y đến dâng cúng nên nói, phần phân tích từ ngữ đã nêu rằng: "Ngài muốn bao nhiêu thì hãy nhận lấy bấy nhiêu". Hoặc như trong câu "thấy sự xuất ly là an ổn", từ "thấy" mang nghĩa là nhận biết, thì ở đây cũng vậy, "mang đến dâng cúng" nghĩa là sau khi mang đến thì dâng cúng. Trong đó, sự mang đến có hai loại: mang đến bằng thân và mang đến bằng lời. Mang đến bằng thân là mang y phục đến đặt dưới chân vị Tỳ-kheo và nói: "Ngài muốn bao nhiêu thì hãy lấy bấy nhiêu". Mang đến bằng lời là nói rằng: "Kho y phục của chúng con rất đầy đủ, ngài muốn bao nhiêu thì hãy lấy bấy nhiêu". Cả hai cách này gộp lại được gọi là "mang đến dâng cúng".

Cụm từ "tối đa là y hạ và y vai" (santaruttaraparamanti) nghĩa là y phục có y hạ (nivāsana) và y vai (pārupana) là giới hạn tối đa; tức là muốn nói giới hạn cao nhất là việc đắp y cùng với việc mặc y lót. "Nên chấp nhận y từ đó" (tato cīvaraṃ sāditabbaṃ) nghĩa là nên nhận ngần ấy y phục từ số y được mang đến, không được nhận hơn mức đó. Tuy nhiên, vì vị Tỳ-kheo bị cướp mất toàn bộ y phục và chỉ có ba y mới phải thực hành như vậy, còn vị khác thì thực hành khác, nên để hiển thị sự phân biệt đó, phần phân tích từ ngữ đã nêu theo phương pháp: "Nếu ba y bị mất...".

Tại đây, đây là sự thẩm định: Vị nào bị mất ba y, vị ấy nên chấp nhận hai y, sau khi mặc một y và đắp một y, vị ấy sẽ tìm kiếm y khác từ những nơi tương ứng. Vị nào bị mất hai y, vị ấy nên chấp nhận một y. Nếu thông thường vị ấy chỉ đi lại với y hạ và y vai, thì được nhận hai y; như vậy, việc vị ấy nhận một y sẽ trở thành tương đương. Vị nào trong ba y chỉ mất một y, thì không nên nhận thêm. Tuy nhiên, vị nào trong hai y mà mất một y, thì nên nhận một y. Vị nào chỉ có một y duy nhất và y đó bị mất, thì nên nhận hai y. Đối với Tỳ-kheo-ni, ngay cả khi mất cả năm y, cũng chỉ được nhận hai y. Nếu mất bốn y, được nhận một y; nếu mất ba y, không được nhận gì cả; huống hồ là khi mất hai y hoặc một y. Bởi lẽ quy tắc ở đây là phải dừng lại ở mức tối đa là y hạ và y vai, không được phép nhận quá mức đó.

* Cụm từ "tôi sẽ mang phần còn lại đến" (sesakaṃ āharissāmīti) nghĩa là sau khi đã làm thành hai y, vị ấy nói "tôi sẽ mang phần còn lại đến sau". "Không phải do nguyên nhân bị cướp" (na acchinnakāraṇāti) nghĩa là họ dâng cúng do đức độ như đa văn v.v... Trong các đoạn về "thân quyến" v.v..., ý nghĩa là không có tội đối với người chấp nhận khi các thân quyến dâng cúng, khi những người đã thỉnh mời dâng cúng, hoặc khi chấp nhận bằng tài sản của tự thân. Tuy nhiên, trong các bản Chú giải có nói: "Tại nơi của thân quyến hoặc người đã thỉnh mời, thông thường dù nhiều cũng hợp lệ, nhưng vì nguyên nhân bị cướp thì chỉ mức độ quy định mới hợp lệ". Điều này không phù hợp với văn bản Pāli. Tuy nhiên, vì học giới này được ban hành liên quan đến việc yêu cầu vì lợi ích của người khác, nên ở đây không nói "vì lợi ích của người khác". Các phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Về các phương diện như sự khởi sinh, đây cũng là loại có sáu sự khởi sinh, là hành vi, không giải thoát do tưởng, không liên quan đến tâm, là tội định chế, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, liên kết với ba tâm và ba thọ.

Kết thúc phần chú giải Học giới về việc yêu cầu quá mức.

### 5.1.8. Chú giải Học giới thứ nhất về sự chuẩn bị sẵn

* Cụm từ "vào thời bấy giờ" (tenasamayenāti) khởi đầu cho học giới về việc chuẩn bị sẵn. Tại đây, "thưa chư Hiền, tôi có người hộ độ đó" (atthāvuso maṃ so upaṭṭhākoti) mang nghĩa là: "Thưa chư Hiền, điều ngài nói là đúng, tôi có người hộ độ như thế". Cụm từ "điều này cũng xảy đến với tôi, thưa ngài" (api meyya evaṃ hotīti) có các biến thể văn bản khác nhau nhưng cùng chung ý nghĩa này.

528-9. Cụm từ "nhằm chỉ đến vị Tỳ-kheo" (bhikkhuṃ paneva uddissāti), tại đây "nhằm chỉ đến" nghĩa là đề cập đến, bắt nguồn từ vị đó. Bởi vì vật gì được chuẩn bị nhằm chỉ đến ai, thì vật đó được gọi là được chuẩn bị vì lợi ích của người đó. Do đó, trong phần phân tích từ ngữ đã nói là "vì lợi ích của vị Tỳ-kheo".

Cụm từ "lấy vị Tỳ-kheo làm đối tượng" (bhikkhuṃ ārammaṇaṃ karitvāti) nghĩa là lấy vị Tỳ-kheo làm duyên, vì vật gì được chuẩn bị nhằm chỉ đến vị Tỳ-kheo thì vật đó nhất định được chuẩn bị bằng cách lấy vị Tỳ-kheo làm duyên; do đó nói rằng "lấy vị Tỳ-kheo làm đối tượng". Từ "đối tượng" (ārammaṇa) cũng xuất hiện với nghĩa là "duyên" trong các đoạn như "Ma vương có được duyên". Nay

để hiển thị trạng thái của người thực hiện hành động "nhằm chỉ đến", bản văn nói "muốn dâng y đến vị Tỳ-kheo". Bởi vì do muốn dâng y cho vị Tỳ-kheo nên người đó mới chuẩn bị nhằm chỉ đến vị ấy, không vì nguyên nhân nào khác. Như vậy, người đó có ý muốn dâng y. Do đó nói rằng "muốn dâng y đến vị Tỳ-kheo".

Cụm từ "của người gia chủ không phải thân quyến" (aññātakassagahapatissa vāti) nghĩa là bởi người gia chủ không phải thân quyến. Đây là cách dùng sở hữu cách mang nghĩa tác nhân. Trong phần phân tích từ ngữ, để hiển thị ý nghĩa mà không phân tích kỹ câu chữ, bản văn nói "người không phải thân quyến là... gia chủ là...".

Cụm từ "vật giá trị để đổi y" (cīvaracetāpannanti) tức là tiền mua y, vì đó là một trong các loại như vàng bạc v.v..., nên phần phân tích từ ngữ nói "hoặc là vàng" v.v... "Đã được chuẩn bị sẵn" (upakkhaṭaṃ hotīti) nghĩa là đã được sắp đặt, được thu gom và đặt để sẵn. Vì trạng thái chuẩn bị sẵn đã được hiển thị qua các từ như "vàng bạc", nên không cần trích dẫn riêng từ "chuẩn bị" để phân tích từ ngữ thêm nữa. Cụm từ "bằng cái này" (iminā ti) ám chỉ đến vật đã được chuẩn bị, do đó trong phần phân tích từ ngữ đã dùng từ "bằng vật đang hiện diện". Vì vật gì đã được thu gom và đặt để sẵn thì vật đó được gọi là đang hiện diện. "Tôi sẽ dâng y" (acchādessāmīti) là cách nói thông thường, mang nghĩa là "tôi sẽ cho đến vị Tỳ-kheo có tên như thế". Do đó, trong phần phân tích từ ngữ cũng nói là "sẽ cho".

Cụm từ "nếu vị Tỳ-kheo đó ở nơi ấy" (tatra ce so bhikkhūti) liên kết với câu: nơi nào người gia chủ nam hoặc nữ đó ở, vị Tỳ-kheo đó đi đến khi chưa được mời trước và đưa ra yêu cầu về y. Tại đây, từ "đi đến" (upasaṅkamitvāti) mang nghĩa là đi tới, và theo cách nói phổ thông thì dùng từ "nhà". Ý nghĩa ở đây là đi đến bất cứ nơi nào có người thí chủ đó, do đó lại nói thêm "sau khi đi đến bất cứ nơi nào". "Đưa ra yêu cầu" (vikappaṃ āpajjeyyāti) nghĩa là đưa ra một hình thức đặc biệt, một sự sắp đặt thêm. Trong phần phân tích từ ngữ, để hiển thị cách thức mà vị ấy đưa ra yêu cầu, bản văn nói "hoặc là dài" v.v... "Lành thay" (sādhūti) là từ ngữ dùng trong lời yêu cầu. "Thay" (vatāti) dùng trong sự suy xét. "Tôi" (manti) là chỉ về tự thân. "Thưa tôn giả" (āyasmāti) là lời gọi hoặc thỉnh mời người khác. Vì tất cả những điều này chỉ là hình thức văn phong, ý nghĩa đã rõ ràng, nên phần phân tích từ ngữ không giải thích thêm.

Cụm từ "do vì ham muốn vật tốt" (kalyāṇakamyataṃ upādāyāti) nghĩa là nắm giữ trong tâm sự mong muốn vật đẹp, mong muốn vật đặc biệt; điều này liên

kết với cụm từ "nếu đưa ra yêu cầu". Bởi vì người nào đưa ra yêu cầu do ham muốn vật tốt thì người đó muốn có lợi ích tốt, muốn có vật giá trị cao; do đó phần phân tích từ ngữ đã bỏ qua hình thức văn tự mà chỉ hiển thị ý nghĩa mong muốn khi dùng chính cụm từ đó. Vì không phải chỉ bằng việc đưa ra yêu cầu mà tội lỗi đã phát sinh ngay lập tức, nên bản văn nói "do lời của vị ấy" v.v...

* Trong các đoạn về "không có tội đối với thân quyến" v.v..., ý nghĩa cần được hiểu là không có tội đối với vị đưa ra yêu cầu về y đối với các thân quyến. "Đối với người muốn đổi lấy y giá trị cao mà lại yêu cầu đổi lấy y giá trị thấp" (mahagghaṃ cetāpetukāmassa appagghaṃ cetāpetīti): nếu người gia chủ muốn mua một lá y trị giá 20 đơn vị, mà vị Tỳ-kheo nói rằng "thôi, tôi không cần thứ đó, hãy cho tôi cái trị giá 10 hoặc 8 đơn vị thôi", thì không có tội. Cụm từ "giá trị thấp" được nói ra là để ngăn chặn việc vượt quá mức, nhưng ngay cả khi yêu cầu vật có giá trị tương đương thì cũng không có tội; và điều này xét theo giá trị chứ không xét theo kích thước, vì học giới này liên quan đến việc làm tăng giá trị. Do đó, nếu người đó muốn mua một y lót trị giá 20 đơn vị, vị Tỳ-kheo nói rằng "hãy cho tôi một lá y (y vai) cũng cùng giá trị như thế" thì cũng hợp lệ. Các phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Các phương diện như sự khởi sinh v.v... cũng tương tự như học giới về việc yêu cầu quá mức.

Kết thúc phần chú giải Học giới thứ nhất về sự chuẩn bị sẵn.

### 5.1.9. Chú giải Học giới về sự sắp đặt sẵn thứ hai

* Trong trường hợp về sự sắp đặt sẵn thứ hai, ý nghĩa cũng nên được hiểu theo cùng phương thức ấy. Bởi vì điều này tương tự như sự tùy chế định của học giới trước. Chỉ có sự khác biệt ở đây là: trong học giới thứ nhất, sự phiền nhiễu gây ra cho một người; còn trong học giới thứ hai, sự phiền nhiễu gây ra cho hai người. Tất cả phần còn lại đều giống hệt như học giới thứ nhất. Và như đối với hai người, nên hiểu rằng đối với nhiều người cũng vậy, nếu vị Tỳ-kheo gây phiền nhiễu rồi thọ nhận thì đều phạm tội.

Dứt phần Chú giải Học giới về sự sắp đặt sẵn thứ hai.

### 5.1.10. Chú giải Học giới về Vua

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Vua. Trong đó, "sau khi làm cho vị cận sự nam hiểu rõ" nghĩa là làm cho biết rõ, với ý định nói rằng: "Hãy dùng số tiền này mua y rồi dâng đến vị Trưởng lão." "Phạt năm mươi" nghĩa là bị phạt năm

mươi đồng Kahāpaṇa. Cũng có cách đọc là "bị buộc năm mươi", ý nghĩa là bị thua năm mươi hoặc phải bị bắt nộp năm mươi. "Bạch Ngài, xin hãy chờ cho đến hôm nay" nghĩa là "Bạch Ngài, xin hãy dừng lại, hãy nhẫn nại với chúng con trong một ngày hôm nay." "Chạm đến" nghĩa là đã cầm lấy. "Ngài đã thua" nghĩa là Ngài đã bị đánh bại.

538-539. "Người hưởng lộc vua" (Rājabhoggo) nghĩa là người có bổng lộc được hưởng từ đức vua; cũng có cách đọc là "Rājabhogo", nghĩa là người có tài sản từ đức vua.

"Nên gửi đến" nghĩa là nên phái đi; vì ý nghĩa của từ này đã rõ ràng nên phần phân tích từ ngữ không được trình bày. Nên hiểu rằng, cũng như từ này, phần phân tích từ ngữ cho các cụm từ như "y cho vị Tỳ-kheo có tên như thế này" cũng không được trình bày vì ý nghĩa đã quá hiển nhiên. "Được mang đến" nghĩa là đã được đem tới. "Vào thời gian thích hợp" nghĩa là vào lúc thích hợp và hợp lẽ; ý nói rằng khi nào chúng tôi có nhu cầu, khi ấy chúng tôi mới nhận y hợp pháp.

"Người giúp việc" (Veyyāvaccakaro) nghĩa là người làm các công việc, tức là người thực hiện các việc hợp pháp. "Người ấy đã được ta báo cho biết" nghĩa là người ấy đã được ta chỉ định, với ý nghĩa rằng khi nào các Ngài có nhu cầu về y, người ấy sẽ dâng y. "Này hiền giả, tôi có nhu cầu về y" là cách trình bày về đặc điểm của việc nhắc nhở; bởi vì lời nói này cần phải được thốt ra, hoặc ý nghĩa của nó cần được diễn đạt bằng bất cứ ngôn ngữ nào; đây chính là đặc điểm của việc nhắc nhở. Ngược lại, những câu như "Hãy cho tôi y" được nêu ra để chỉ thị những cách thức không nên nói; những lời này hoặc ý nghĩa của chúng bằng bất cứ ngôn ngữ nào đều không được nói ra.

"Nên nói lần thứ hai, nên nói lần thứ ba" nghĩa là chính câu "Này hiền giả, tôi có nhu cầu về y" này nên được nói cho đến ba lần. Như vậy, sau khi chỉ thị giới hạn của việc nhắc nhở đã được nêu lên qua đoạn "Nên nhắc nhở, nên làm cho nhớ lại hai hoặc ba lần", giờ đây để trình bày tóm tắt ý nghĩa của các từ "Nếu trong khi đang nhắc nhở, đang làm cho nhớ lại hai hoặc ba lần mà làm cho y ấy được thành tựu, thì đó là điều tốt", bản văn viết: "Nếu làm cho thành tựu, thì đó là điều tốt." Như vậy, nếu trong khi nhắc nhở cho đến ba lần mà làm cho y ấy thành tựu, tức là có thể làm cho phát sanh theo sự đắc được của mình, thì đó là điều tốt, là lành thay, là thiện mỹ.

"Nên đi đến đứng im lặng hướng về mục đích ấy tối đa bốn lần, năm lần hoặc

sáu lần" là cách trình bày về đặc điểm của việc đứng. "Tối đa sáu lần" là cách dùng từ ở dạng trung tính chỉ số lần; tức là tối đa sáu lần vị ấy nên đứng im lặng hướng về mục đích có được y, không được làm bất cứ việc gì khác; đây là đặc điểm của việc đứng. Ở đó, để trình bày sự im lặng chung cho tất cả các lần đứng, phần phân tích từ ngữ có đoạn "Đi đến đó rồi đứng im lặng". Trong đó, "không nên ngồi trên ghế" nghĩa là dù được mời rằng "Bạch Ngài, xin mời ngồi tại đây", cũng không được ngồi. "Không nên thọ nhận vật thực" nghĩa là bất cứ vật thực nào thuộc loại cháo, bánh v.v..., dù được thỉnh cầu rằng "Bạch Ngài, xin hãy nhận lấy", cũng không được nhận. "Không nên thuyết Pháp" nghĩa là dù được thỉnh cầu rằng "Xin Ngài hãy thuyết về phước báu hoặc lời tùy hỷ", cũng không được nói điều gì; chỉ khi được hỏi rằng "Ngài đến vì lý do gì?" thì nên nói "Này hiền giả, ông đã biết rồi đó." "Đang được hỏi" (pucchiyamāno) ở đây là một danh từ ở cách chủ cách nhưng mang ý nghĩa công cụ. Hoặc có thể hiểu ý nghĩa ở đây là: trong khi đang thực hiện việc hỏi thì được gọi là "đang được hỏi". Đối với người thực hiện việc hỏi, vị ấy chỉ nên nói bấy nhiêu đó để không phá hỏng vị thế (của việc đứng im lặng), tức là không làm hỏng lý do mình đã đến.

Giờ đây, ba lần nhắc nhở và sáu lần đứng đã được nêu ra. Để chỉ rõ sự tăng thêm và giảm bớt trong đó, bản văn viết đoạn: "Sau khi nhắc nhở bốn lần". Vì ở đây, do sự tăng thêm một lần nhắc nhở mà hai lần đứng bị giảm đi, nên đặc điểm được chỉ ra là: "Một lần nhắc nhở bằng hai lần đứng". Theo quy tắc này, nếu nhắc nhở ba lần thì nên đứng sáu lần; nhắc nhở hai lần thì nên đứng tám lần; nhắc nhở một lần thì nên đứng mười lần. Và như đã nói "Sau khi nhắc nhở sáu lần thì không nên đứng", thì cũng có nghĩa là "Sau khi đứng mười hai lần thì không nên nhắc nhở". Do đó, nếu vị ấy chỉ nhắc nhở mà không đứng, thì có được sáu lần nhắc nhở. Nếu vị ấy chỉ đứng mà không nhắc nhở, thì có được mười hai lần đứng. Nếu vị ấy vừa nhắc nhở vừa đứng, thì cứ mỗi lần nhắc nhở phải giảm đi hai lần đứng. Trong trường hợp đó, người nào trong cùng một ngày đi đến nhiều lần để nhắc nhở sáu lần, hoặc chỉ đi một lần mà nói sáu lần rằng "Này hiền giả, tôi có nhu cầu về y"; cũng vậy, người nào trong cùng một ngày đi đến nhiều lần để đứng mười hai lần, hoặc chỉ đi một lần mà đứng tại các điểm khác nhau, thì vị ấy cũng làm hỏng tất cả các lần nhắc nhở và tất cả các lần đứng. Còn nói gì đến việc người thực hiện như vậy trong nhiều ngày khác nhau; đây là sự phân định cần được hiểu rõ.

"Từ nơi mà tiền mua y của vị Tỳ-kheo ấy được mang đến" nghĩa là từ nơi đức vua hoặc người hưởng lộc vua mà tiền mua y của vị Tỳ-kheo ấy đã được đem tới. Cũng có cách đọc là "Yatvassa", ý nghĩa cũng tương tự. Một số người đọc là

"Yatthassa" và giải thích rằng đó là tại nơi mà tiền mua y đã được gửi đến cho vị ấy, nhưng từ ngữ này không phù hợp. "Tại đó" nghĩa là ở nơi đức vua hoặc người hưởng lộc vua ấy; đây là từ ở vị cách mang nghĩa gần kề. "Tiền ấy không mang lại lợi ích gì cho vị Tỳ-kheo đó" nghĩa là số tiền mua y ấy không thực hiện được ngay cả một việc nhỏ mọn nhất cho vị Tỳ-kheo. "Các hiền giả hãy hưởng dụng tài sản của mình" nghĩa là các hiền giả hãy lấy lại tài sản thuộc về mình. "Chớ để tài sản của các ông bị hư mất" nghĩa là đừng để vật sở hữu của các ông bị tiêu tan. Còn vị nào không tự mình đi, cũng không sai sứ giả báo tin, thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa) do vi phạm bổn phận.

Phải chăng tất cả những người giúp việc đều phải được đối xử như vậy? Không phải vậy. Người giúp việc này, nói tóm lược, có hai loại: người được chỉ định và người không được chỉ định. Trong đó, người được chỉ định có hai loại: người được vị Tỳ-kheo chỉ định và người được sứ giả chỉ định. Người không được chỉ định cũng có hai loại: người giúp việc trực diện và người giúp việc gián tiếp. Trong số đó, người được vị Tỳ-kheo chỉ định có bốn loại thông qua việc trực tiếp hoặc gián tiếp. Tương tự như vậy đối với người được sứ giả chỉ định.

Như thế nào? Ở đây, có người gửi vật phi pháp (vàng, bạc) thông qua một sứ giả để mua y cho vị Tỳ-kheo. Sứ giả đi đến gặp vị Tỳ-kheo ấy và thưa: "Bạch Ngài, vật này do người có tên như thế này gửi đến để mua y cho Ngài, xin Ngài hãy nhận lấy." Vị Tỳ-kheo từ chối: "Vật này không hợp pháp." Sứ giả hỏi: "Bạch Ngài, vậy Ngài có người giúp việc không?" Lúc đó, có những vị cận sự nam mong cầu phước báu đã được dặn bảo rằng "Hãy làm việc giúp cho các Tỳ-kheo", hoặc có những người giúp việc là người quen biết thân thiết của các Tỳ-kheo; một người trong số họ đang ngồi gần vị Tỳ-kheo vào lúc đó. Vị Tỳ-kheo chỉ định người ấy: "Đây là người giúp việc của các Tỳ-kheo." Sứ giả giao vật phi pháp vào tay người ấy, dặn rằng: "Hãy mua y dâng cho vị Trưởng lão" rồi đi; đây là người được vị Tỳ-kheo chỉ định trực tiếp.

Nếu người ấy không ngồi gần vị Tỳ-kheo, nhưng vị Tỳ-kheo chỉ định rằng: "Tại làng có tên như thế kia, có người tên như thế này là người giúp việc của các Tỳ-kheo." Sứ giả đi đến giao vật phi pháp vào tay người ấy, dặn rằng: "Ông hãy mua y dâng cho vị Trưởng lão", rồi quay lại báo cho vị Tỳ-kheo biết và đi; đây là loại thứ nhất của người được vị Tỳ-kheo chỉ định gián tiếp.

Hoặc nếu sứ giả ấy không tự mình đến báo, mà phái một người khác đến báo rằng: "Bạch Ngài, tôi đã giao tiền mua y vào tay người ấy rồi, xin Ngài hãy nhận y"; đây là loại thứ hai của người được vị Tỳ-kheo chỉ định gián tiếp.

Hoặc nếu sứ giả không phải người khác, nhưng trong khi đang đi thì nói với vị Tỳ-kheo: "Tôi sẽ giao tiền mua y vào tay người ấy, các Ngài hãy nhận y"; đây là loại thứ ba của người được vị Tỳ-kheo chỉ định gián tiếp. Như vậy, một người được chỉ định trực tiếp và ba người được chỉ định gián tiếp, bốn loại này được gọi là người giúp việc do vị Tỳ-kheo chỉ định. Đối với những người này, phải thực hành theo đúng phương thức đã nêu trong Học giới về Vua này.

Một vị Tỳ-kheo khác, khi được sứ giả hỏi theo phương thức trước, vì không có người giúp việc hoặc vì không muốn can thiệp, nên nói: "Chúng tôi không có người giúp việc." Vào lúc đó, có một người đàn ông đi đến, sứ giả giao vật phi pháp vào tay người ấy và nói: "Ngài hãy nhận y từ tay người này" rồi đi; đây là người được sứ giả chỉ định trực tiếp.

Một sứ giả khác đi vào làng, giao vật phi pháp vào tay một người mà mình ưa thích, rồi theo phương thức trước, tự mình đến báo hoặc phái người khác đến báo, hoặc trước khi đi nói rằng: "Tôi sẽ giao tiền mua y vào tay người có tên như thế này, các Ngài hãy nhận y"; đây là loại thứ ba của người được sứ giả chỉ định gián tiếp. Như vậy, một người được chỉ định trực tiếp và ba người được chỉ định gián tiếp, bốn loại này được gọi là người giúp việc do sứ giả chỉ định. Đối với những người này, phải thực hành theo phương thức đã nêu trong Học giới Meṇḍaka. Điều này đã được phán dạy: "Này các Tỳ-kheo, có những người có đức tin trong sạch, họ đặt tiền bạc vào tay các người giúp việc và dặn: 'Hãy dùng vật này dâng vật hợp pháp đến Ngài'. Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép thọ nhận vật hợp pháp từ nơi ấy. Nhưng này các Tỳ-kheo, Ta không nói rằng bằng bất cứ phương cách nào vàng và bạc được phép thọ nhận hay được phép tìm cầu." (Mahāvagga 299). Và ở đây, không có giới hạn cho việc nhắc nhở; đối với vị không thọ nhận tiền bạc, thì dù có nhắc nhở hay đứng đến cả ngàn lần để có được vật dụng hợp pháp cũng vẫn đúng pháp. Nếu người ấy không đưa y, vị Tỳ-kheo có thể nhờ một người giúp việc khác đi lấy về. Nếu vị ấy muốn, có thể báo cho người chủ của số tiền biết; nếu không muốn, không báo cũng không sao.

Một vị Tỳ-kheo khác, khi được sứ giả hỏi theo phương thức trước, nói rằng: "Chúng tôi không có người giúp việc." Lúc đó một người khác đứng gần nghe thấy liền nói: "Này ông, hãy đưa đây, tôi sẽ mua y dâng cho Ngài." Sứ giả nói: "Này ông, hãy cầm lấy và dâng cho Ngài", rồi giao vào tay người ấy và đi mà không báo cho vị Tỳ-kheo biết; đây là người giúp việc trực diện. Một người khác giao vật phi pháp vào tay người hộ độ của vị Tỳ-kheo hoặc một người nào đó và dặn: "Hãy dâng y cho vị Trưởng lão" rồi bỏ đi luôn; đây là người giúp việc gián tiếp. Hai loại này được gọi là người giúp việc không được chỉ định. Đối với

những người này, phải xử sự như đối với những người không phải thân quyến và không có lời thỉnh mời trước. Nếu họ tự mình mang y đến dâng thì nên nhận. Nếu không, không được nói lời nào. Sự chỉ dạy này về việc "sứ giả gửi tiền mua y" cũng áp dụng tương tự cho những người tự mình mang vật thực đến dâng cúng. Không chỉ đối với lợi ích của riêng mình là không được phép thọ nhận, mà ngay cả khi có người mang vàng bạc đến và nói: "Tôi dâng vật này đến Tăng đoàn, xin hãy xây dựng tu viện, bảo tháp hoặc trai đường v.v...", điều này cũng không được phép thọ nhận. Bởi vì bất cứ ai thọ nhận vì lợi ích của người khác thì đều phạm tội Tác ác (Dukkaṭa); điều này đã được nói trong Chú giải Mahāpaccariya.

Nhưng nếu sau khi (vị Tỳ-kheo) từ chối rằng: "Vật này không hợp lẽ để các Tỳ-kheo thọ nhận", mà người ấy nói rằng: "Vật này sẽ ở trong tay những người thợ mộc hoặc những người làm công, các Ngài chỉ cần biết việc gì đã làm tốt hay chưa tốt thôi", rồi giao vào tay những người đó và rời đi, thì điều này hợp lẽ. Hơn nữa, nếu người ấy nói rằng: "Vật này sẽ ở trong tay những người của tôi hoặc ở trong tay chính tôi, các Ngài chỉ cần phái người đến vì mục đích nhận vật gì nên được trao cho ai đó", như vậy cũng hợp lẽ.

Nhưng nếu họ không chỉ đích danh đến Tăng đoàn, nhóm hay cá nhân mà nói rằng: "Chúng con dâng cúng vàng bạc này đến Bảo tháp, dâng đến Tu viện, dâng đến việc xây dựng mới", thì không nên từ chối. Phải báo cho những người giúp việc hợp pháp biết rằng: "Những người này đang nói như thế này." Tuy nhiên, nếu được bảo rằng: "Các Ngài hãy cầm lấy và giữ lấy vì mục đích cho Bảo tháp v.v...", thì phải từ chối rằng: "Chúng tôi không được phép cầm lấy."

Nhưng nếu có người mang nhiều vàng bạc đến và nói: "Tôi dâng vật này đến Tăng đoàn, xin các Ngài hãy hưởng dụng bốn món vật dụng", nếu Tăng đoàn thọ nhận thì phạm tội cả trong việc thọ nhận lẫn việc hưởng dụng. Trong trường hợp đó, nếu có một vị Tỳ-kheo từ chối rằng: "Vật này không hợp pháp", và vị thiện tín nói: "Nếu không hợp pháp thì vật này sẽ là của chính tôi" rồi đi. Vị Tỳ-kheo đó không nên bị bất cứ ai chỉ trích rằng: "Ông đã làm ngăn cản lợi lộc của Tăng đoàn." Bởi vì ai khiển trách vị ấy thì chính người đó phạm tội, còn nhờ vị ấy mà nhiều người khác không phạm tội. Nhưng nếu sau khi các Tỳ-kheo từ chối rằng: "Không hợp lẽ", mà người ấy nói rằng: "Vật này sẽ ở trong tay những người giúp việc hợp pháp, hoặc ở trong tay những người của tôi, hoặc ở trong tay tôi, các Ngài chỉ cần hưởng dụng các món vật dụng thôi", thì điều này hợp lẽ.

Vật được dâng cúng vì mục đích bốn món vật dụng thì phải được sử dụng vào bất cứ món vật dụng nào đang cần thiết; vật được dâng vì mục đích y phục thì chỉ được sử dụng vào y phục. Nếu không có nhu cầu về y phục như thế, mà Tăng đoàn lại đang thiếu thốn về vật thực v.v..., sau khi hội ý vì sự tốt đẹp của Tăng đoàn, cũng có thể sử dụng vào mục đích đó. Phương thức này cũng áp dụng cho vật được dâng vì mục đích vật thực và dược phẩm; nhưng vật được dâng vì mục đích trú xá, do trú xá là vật nặng của Tăng đoàn, nên chỉ được sử dụng vào chính trú xá. Tuy nhiên, nếu vào lúc các Tỳ-kheo đã bỏ trú xá mà đi khiến trú xá bị hư hoại, trong thời điểm như vậy, việc chuyển đổi trú xá để sử dụng (cho các nhu cầu khác) của các Tỳ-kheo đã được cho phép; do đó, để chăm sóc trú xá, nên hưởng dụng ở mức độ duy trì mà không làm tiêu tán vốn gốc.

Không chỉ riêng vàng bạc, mà các vật phi pháp khác như ruộng đất v.v... cũng không được thọ nhận. Vì nếu có người nói: "Tôi có một cái hồ lớn có khả năng sản xuất ba vụ mùa, tôi dâng cái đó đến Tăng đoàn", nếu Tăng đoàn thọ nhận thì phạm tội cả trong việc thọ nhận lẫn việc hưởng dụng. Người nào từ chối việc đó thì theo phương thức trước, không nên bị bất cứ ai chỉ trích. Ai khiển trách vị ấy thì chính người đó phạm tội, còn nhờ vị ấy mà nhiều người khác không phạm tội.

Nhưng người nào nói rằng: "Tôi dâng cái hồ như thế đó", sau khi bị các Tỳ-kheo từ chối rằng: "Không hợp lẽ", người ấy lại nói: "Tăng đoàn có cái hồ này và cái hồ kia, tại sao những cái đó lại hợp lẽ?". Người ấy nên được trả lời rằng: "Chắc hẳn những thứ đó đã được dâng cúng bằng cách thức hợp pháp." Người ấy hỏi: "Dâng cúng thế nào thì được hợp pháp?". Đáp: "Được dâng cúng với lời nói: 'Xin các Ngài hãy hưởng dụng bốn món vật dụng'." Nếu người ấy nói: "Lành thay bạch Ngài, xin Tăng đoàn hãy hưởng dụng bốn món vật dụng" rồi dâng cúng, thì hợp lẽ. Hoặc nếu người ấy nói: "Xin hãy nhận lấy cái hồ", sau khi bị từ chối rằng: "Không hợp lẽ", người ấy hỏi: "Có người giúp việc hợp pháp không?", khi được trả lời "Không có", người ấy nói: "Người tên là như thế này sẽ quản lý việc này, hoặc vật này sẽ ở trong tay người đó, hoặc ở trong tay tôi, xin Tăng đoàn hãy hưởng dụng vật dụng hợp pháp", thì hợp lẽ. Ngay cả khi bị từ chối "Không hợp lẽ", mà người ấy nói: "Tăng đoàn sẽ sử dụng nước, sẽ giặt đồ dùng, các loài thú và chim sẽ uống nước", như vậy cũng hợp lẽ. Hơn nữa, nếu sau khi bị từ chối "Không hợp lẽ", người ấy nói: "Xin các Ngài hãy nhận với danh nghĩa là vật hợp pháp." Vị Tỳ-kheo nói: "Lành thay vị thiện tín, Tăng đoàn sẽ uống nước, sẽ giặt đồ dùng, các loài thú và chim sẽ uống nước", nói như vậy rồi hưởng dụng thì hợp lẽ.

Hơn nữa, khi người ấy nói: "Tôi dâng cái hồ hoặc ao sen của tôi đến Tăng đoàn", vị Tỳ-kheo nói: "Lành thay vị thiện tín, Tăng đoàn sẽ uống nước" v.v..., nói như vậy rồi hưởng dụng thì hoàn toàn hợp lẽ. Nếu các Tỳ-kheo yêu cầu nhân lực và tự tay mình đào đất hợp pháp để làm hồ chứa nước sử dụng, nếu dựa vào đó mà người dân canh tác thu hoạch rồi dâng vật dụng hợp pháp đến tu viện, thì điều này hợp lẽ. Hoặc nếu chính người dân vì muốn giúp ích cho Tăng đoàn mà đào đất của Tăng đoàn, rồi dựa vào đó mà dâng vật dụng hợp pháp từ hoa lợi thu hoạch được, như vậy cũng hợp lẽ. Khi họ nói: "Xin các Ngài hãy chỉ định cho chúng con một người giúp việc hợp pháp", thì được phép chỉ định. Nhưng nếu những người dân đó bị sưu cao thuế nặng của vua mà bỏ đi, những người khác đến thay thế nhưng không dâng cúng bất cứ thứ gì cho các Tỳ-kheo, thì được phép ngăn nước lại. Và việc đó chỉ được làm vào thời điểm cày cấy, không phải vào thời điểm hoa màu đang lớn. Nếu họ nói: "Bạch Ngài, chẳng phải trước đây những người khác cũng dựa vào nước này để canh tác đó sao?". Khi ấy nên trả lời: "Họ đã làm những việc giúp ích này và việc giúp ích kia cho Tăng đoàn, đã dâng vật dụng hợp pháp này và vật dụng hợp pháp kia." Nếu họ nói: "Chúng con cũng sẽ dâng cúng", như vậy thì hợp lẽ.

Nhưng nếu có vị Tỳ-kheo không am tường mà thọ nhận hoặc cho đào hồ bằng các thuật ngữ phi pháp, thì các Tỳ-kheo khác không được hưởng dụng hồ đó, và ngay cả vật dụng hợp pháp có được dựa trên hồ đó cũng trở thành phi pháp. Nếu sau khi biết rằng các Tỳ-kheo đã từ bỏ, người chủ hoặc con trai con gái của người đó, hoặc một người nào khác trong dòng tộc sinh ra, dâng cúng lại bằng thuật ngữ hợp pháp, thì điều này hợp lẽ. Khi dòng tộc đã tuyệt tự, người chủ của vùng đất đó sau khi thu hồi rồi dâng cúng lại, giống như hoàng hậu của vua rồng Aḷanāga đã hiến dâng đường dẫn nước mà vị Tỳ-kheo đã đào tại núi Cittala, như vậy cũng hợp lẽ.

Ngay cả khi dùng thuật ngữ hợp pháp, đối với hồ nước đã được thọ nhận vì mục đích lấy nước, các vị có tâm trong sạch được phép thực hiện các việc như đào lấy bùn, đắp bờ v.v... Tuy nhiên, khi thấy người ta canh tác hoa màu dựa vào hồ đó, không được phép chỉ định người giúp việc hợp pháp. Nếu họ tự nguyện dâng vật dụng hợp pháp thì nên nhận. Nếu họ không dâng, không được nhắc nhở, không được làm cho họ nhớ lại. Đối với hồ nước được thọ nhận vì mục đích các món vật dụng, thì được phép chỉ định người giúp việc hợp pháp. Nhưng không được phép tự mình thực hiện các việc như đào bùn, đắp bờ v.v... Nếu những người giúp việc hợp pháp tự mình làm, thì điều này hợp lẽ. Tuy nhiên, nếu do một vị Tỳ-kheo không am tường nhưng có lòng tầm quý cho thực hiện, thì dù việc thọ nhận là hợp pháp, nhưng do có sự kết hợp với nỗ lực của vị

Tỳ-kheo nên vật thu được bị lẫn lộn, giống như miếng ăn bị dính thuốc độc hay món ăn bị lẫn nước thịt phi pháp rất khó phân tách, thì điều đó là phi pháp cho tất cả mọi người.

Nhưng nếu vị ấy chỉ quản lý về phần nước như nói rằng: "Có chỗ cho nước vào, bờ hồ này chắc chắn, hãy làm sao để chứa được nhiều nước, hãy đưa nước đến gần bờ", như vậy thì hợp lẽ. Họ không được nhóm lửa trong lò, nhưng được phép nói: "Này các vị thiện tín, hãy thực hiện việc dẫn nước." Tuy nhiên, không được phép nói: "Hãy canh tác hoa màu rồi mang đến đây." Nếu thấy hồ quá nhiều nước mà vị Tỳ-kheo cho người dẫn nước ra bằng mương phía trước hoặc phía sau, cho chặt cây rừng để làm ruộng, hoặc tại các thửa ruộng cũ mà không lấy phần như thường lệ mà lại lấy thêm, hoặc đối với hoa màu mới hay hoa màu trái vụ chưa được phân chia mà vị ấy ấn định rằng: "Hãy nộp bao nhiêu đồng Kahāpaṇa này", thì đó là phi pháp cho tất cả mọi người.

Nhưng vị nào không nói "Hãy cày cấy, hãy gieo mạ" mà chỉ ấn định phần đất như: "Với diện tích đất bấy nhiêu, phần hoa lợi là bấy nhiêu", hoặc khi những người nông dân nói: "Chúng con đã canh tác hoa màu trên diện tích đất bấy nhiêu, xin các Ngài hãy nhận phần hoa lợi tên là bấy nhiêu", rồi vị ấy dùng dây hoặc gậy để đo đạc diện tích đất nhằm xác định phần thu hoạch, hoặc đứng canh giữ tại sân đập lúa, hoặc cho mang ra từ sân đập lúa, hoặc cho cất giữ trong kho, thì vật đó là phi pháp đối với chính vị ấy.

Nếu những người nông dân mang các đồng Kahāpaṇa đến và nói: "Những thứ này được mang đến dâng cho Tăng đoàn", và có một vị Tỳ-kheo với suy nghĩ rằng "Tăng đoàn không ăn các đồng Kahāpaṇa" nên nói: "Hãy dùng bấy nhiêu đồng Kahāpaṇa này mang y phục về, dùng bấy nhiêu đồng này chuẩn bị cháo v.v...". Những gì họ mang đến đó là phi pháp cho tất cả mọi người. Tại sao? Vì các đồng Kahāpaṇa đã bị vị ấy quản lý trực tiếp.

Nếu họ mang lúa ngũ cốc đến và nói đây là vật dâng cho Tăng đoàn, và có một vị Tỳ-kheo theo phương thức trước nói: "Hãy dùng bấy nhiêu lúa này mang vật này vật kia về". Những gì họ mang đến đó là phi pháp đối với chính vị ấy. Tại sao? Vì lúa ngũ cốc đã bị quản lý trực tiếp.

Nếu họ mang gạo hoặc các loại đậu đến và nói "Đây là vật dâng cho Tăng đoàn", và có một vị Tỳ-kheo theo phương thức trước nói: "Hãy dùng bấy nhiêu gạo này mang vật này vật kia về". Những gì họ mang đến đó là hợp pháp cho tất cả mọi người. Tại sao? Vì gạo v.v... là những vật hợp pháp đã được quản lý.

Trong việc mua bán trao đổi cũng không phạm tội, vì đã chỉ thị cho người giúp việc hợp pháp.

Trước đây, tại núi Cittala, có một vị Tỳ-kheo đã vẽ một vòng tròn dưới đất tại cửa giảng đường để gợi ý cho những người làm vườn rằng: "Ôi, ước gì ngày mai họ nấu bấy nhiêu lượng bánh này cho Tăng đoàn." Thấy vậy, một người làm vườn khôn ngoan đã làm đúng như thế, và vào ngày hôm sau khi Tăng đoàn tập họp theo tiếng chuông, người ấy mang bánh đến và thưa với vị Trưởng lão Tăng: "Bạch Ngài, từ trước đến nay chúng con chưa từng nghe cha hay ông nội nói về điều tương tự như thế này, nhưng có một vị Ngài đã làm dấu hiệu tại cửa giảng đường để có bánh, từ nay trở đi xin các Ngài hãy nói theo ý muốn của mình, chúng con cũng sẽ được sống an lạc." Vị Đại trưởng lão đã rời đi ngay lập tức, và không một vị Tỳ-kheo nào nhận bánh đó. Như vậy, thuở trước ngay cả vật phát sanh theo cách đó họ cũng không hưởng dụng. Do đó:

Vị Tỳ-kheo không từ bỏ sự khổ hạnh, luôn tinh tấn;

Dù đối với vật hợp pháp cũng không nên làm (dấu hiệu) vì lòng tham cầu vật chất.

Những gì đã nói về hồ nước, thì phương thức tương tự cũng áp dụng cho ao sen, đường dẫn nước, mương nước v.v...

Đối với bất cứ loại ruộng hay đất nào là nơi sinh trưởng của các loại đại mễ, tiểu mễ, mía, trái cây v.v..., khi được nói "Tôi dâng cúng", sau khi đã từ chối rằng "Không hợp lẽ", vị ấy nên theo phương thức đã nói về hồ nước, khi nào người ấy nói bằng thuật ngữ hợp pháp rằng "Tôi dâng cúng vì mục đích hưởng dụng bốn món vật dụng", lúc đó mới nên thọ nhận. Nhưng khi được nói "Tôi dâng khu rừng, tôi dâng cánh rừng", thì điều này hợp lẽ. Nếu người dân không theo lệnh của các Tỳ-kheo mà tự ý chặt cây tại đó, trồng các loại đậu v.v... rồi dâng phần hoa lợi cho các Tỳ-kheo, thì hợp lẽ; nếu họ không dâng cũng không được nhắc nhở. Nếu do bất cứ tai họa nào khiến họ bỏ đi và những người khác đến làm nhưng không dâng gì cho các Tỳ-kheo, thì được phép ngăn cản họ. Nếu họ nói: "Bạch Ngài, chẳng phải trước đây những người khác cũng canh tác ở đây đó sao?", khi ấy nên trả lời họ: "Họ đã dâng vật dụng hợp pháp này và vật dụng hợp pháp kia cho Tăng đoàn." Nếu họ nói: "Chúng con cũng sẽ dâng cúng", như vậy thì hợp lẽ.

Khi họ nhắm đến một vùng đất có hoa màu đang mọc và nói: "Chúng con dâng phần ranh giới này", thì hợp lẽ. Nhưng không được tự mình đặt các cột trụ hay

tảng đá để phân định ranh giới. Tại sao? Vì đất đai là vật vô giá, dù chỉ một chút cũng có thể phạm tội Pārājika. Nhưng nên nói với những người làm vườn rằng: "Ranh giới của chúng tôi đi theo vị trí này." Nếu họ có lấy quá đi nữa, thì do đã nói bằng cách gián tiếp nên không phạm tội. Nếu chính đức vua hay các đại thần của vua cho đặt các cột trụ rồi dâng cúng rằng: "Xin hãy hưởng dụng bốn món vật dụng", thì điều này hoàn toàn hợp lẽ.

Nếu có người đào hồ bên trong ranh giới, hoặc dẫn mương nước xuyên qua giữa tu viện, làm hư hại sân Bảo tháp hay sân cây Bồ-đề v.v..., thì phải ngăn cản. Nếu Tăng đoàn vì nhận được lợi lộc gì đó mà coi trọng vật chất nên không ngăn cản, nhưng có một vị Tỳ-kheo đứng ra ngăn cản, thì chính vị Tỳ-kheo đó là người có quyền. Nếu một vị Tỳ-kheo không ngăn cản mà lại đứng về phía họ nói "Các ông cứ dẫn nước đi", nhưng Tăng đoàn ngăn cản, thì chính Tăng đoàn là người có quyền. Bởi vì trong các công việc của Tăng đoàn, ai thực hiện đúng pháp thì người đó có quyền. Nếu dù đã bị ngăn cản mà người đó vẫn làm, thì lớp đất lấy ở dưới phải lấp lại ở dưới, lớp đất lấy ở trên phải lấp lại ở trên để hoàn trả như cũ.

Nếu có người muốn dâng mía, các loại đậu, hay các loại quả leo như bầu, bí v.v... đang mọc tự nhiên và nói: "Con dâng tất cả ruộng mía này, đất trồng đậu này, vạt quả leo này", Trưởng lão Mahāsuma nói rằng: "Vì có sự xúc chạm cùng với đất nên không hợp lẽ." Nhưng Trưởng lão Mahāpaduma nói: "Đó chỉ là lời nói thôi, vì phần đất đó vẫn thuộc về chính những người chủ, do đó điều này hợp lẽ."

Nếu nói: "Tôi dâng nô tỳ", thì không hợp lẽ. Nhưng khi nói: "Tôi dâng người làm vườn, tôi dâng người giúp việc, tôi dâng người giúp việc hợp pháp", thì hợp lẽ. Nếu người làm vườn đó thực hiện công việc cho Tăng đoàn cả buổi sáng và buổi chiều, thì phải được chăm sóc mọi thứ như thuốc men giống như đối với một vị Sa-di. Nếu người ấy chỉ làm việc cho Tăng đoàn buổi sáng, còn buổi chiều làm việc riêng của mình, thì không phải cho phần ăn buổi chiều. Ngay cả những người làm việc cho Tăng đoàn theo định kỳ năm ngày hay nửa tháng, rồi thời gian còn lại làm việc riêng, thì cũng chỉ vào lúc họ thực hiện công việc mới phải cho cơm và phần ăn. Nếu Tăng đoàn không có việc gì, họ tự làm việc để sinh sống, nếu họ mang tiền công lao động đến dâng thì nên nhận. Nếu họ không dâng, không được nói gì cả. Ngay cả nô tỳ thợ nhuộm hay nô tỳ thợ dệt, bất cứ ai được nhận với danh nghĩa người làm vườn thì đều hợp lẽ.

Nếu họ nói: "Chúng con dâng đàn bò", thì phải từ chối rằng: "Không hợp lẽ."

Khi được hỏi các đàn bò này từ đâu mà có, thì đáp rằng: "Do những bậc trí giả dâng cúng vì mục đích hưởng dụng năm sản phẩm từ bò (ngũ dược)." Nếu họ nói: "Chúng con cũng dâng vì mục đích hưởng dụng năm sản phẩm từ bò", thì hợp lẽ. Đối với dê v.v... phương thức cũng tương tự. Nếu họ nói: "Chúng con dâng voi, ngựa, trâu, gà, heo", thì không được thọ nhận. Nếu có những người dân nói: "Bạch Ngài, xin các Ngài đừng bận tâm, chúng con sẽ nhận những con vật này và dâng vật dụng hợp pháp cho các Ngài", thì hợp lẽ. Được phép thả gà, heo vào rừng với ý nguyện: "Cầu mong chúng được sống hạnh phúc." Khi nói: "Con dâng cái hồ này, mảnh ruộng này, khu đất này đến tu viện", thì không được phép từ chối. Những phần còn lại ở đây đều đã rõ nghĩa.

Về phương diện sự khởi sanh v.v..., đây là học giới có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Vua.

Dứt Chương Y phục thứ nhất.

## *5.2. Chương Lông Cừu (Kosiyavaggo)*

### 5.2.1. Chú giải Học giới về Tơ tằm

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Tơ tằm. Trong đó, "đã được làm bằng cách trải ra" nghĩa là trên một phần đất bằng phẳng, các sợi tơ tằm được trải lên lớp này chồng lên lớp kia, rồi tưới nước cháo hoặc các thứ tương tự lên mà làm thành. "Cho dù trộn lẫn với chỉ một sợi tơ tằm" nghĩa là hãy khoan nói đến việc tự ý mình trộn lẫn, mà ngay cả khi tại nơi đang làm y, gió thổi mang một sợi tơ tằm đến rơi vào, thì việc làm y đó cũng được xem là đã trộn lẫn. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Tơ tằm.

### 5.2.2. Chú giải Học giới về Lông cừu thuần đen

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Lông cừu thuần đen. Trong đó, "thuần đen" nghĩa là chỉ toàn màu đen, không trộn lẫn với các màu khác. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng. Các phần về sự khởi sanh v.v... cũng tương tự

như học giới về tơ tằm.

Dứt phần Chú giải Học giới về Lông cừu thuần đen.

### 5.2.3. Chú giải Học giới về Hai phần

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Hai phần. Trong đó, "sau khi lấy ở các mép" nghĩa là giống như việc viền mép xung quanh tấm thảm sàn, sau khi làm cho hiển lộ thì đắp thêm màu trắng vào.

"Hai phần" là hai phần chia. "Nên được lấy" là nên được cầm lấy. "Màu xám" (Gocariyānam) là màu đỏ nâu. "Nên lấy hai cân" (dve tulā) là nói đến trường hợp muốn làm tấm thảm bằng bốn cân. Về mặt ý nghĩa, nên hiểu rằng điều này chỉ ra rằng trong số lượng lông cừu mà vị ấy muốn dùng để làm thảm, phải có hai phần màu đen, một phần màu trắng và một phần màu xám. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Các phần về sự khởi sanh v.v... cũng tương tự như học giới về tơ tằm. Chỉ có điều khác biệt là về hành động hay không hành động do việc lấy hoặc không lấy (lông cừu đúng định lượng).

Dứt phần Chú giải Học giới về Hai phần.

### 5.2.4. Chú giải Học giới về Sáu năm

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Sáu năm. Trong đó, "phóng uế hoặc tiểu tiện" nghĩa là đi đại tiện hoặc tiểu tiện lên trên các tấm thảm sàn.

"Tăng đoàn đã ban cho Tỳ-kheo có tên như thế này sự cho phép làm thảm" nghĩa là vị Tỳ-kheo đã nhận được sự cho phép như vậy, khi bệnh chưa thuyên giảm, thì bất cứ nơi nào vị ấy đi đến, vị ấy đều được phép làm thảm tại đó. Trưởng lão Phussadeva nói rằng: "Nếu đã khỏi bệnh mà sau đó lại bị tái phát đúng căn bệnh cũ ấy, thì sự cho phép vẫn còn hiệu lực, không cần phải thực hiện thủ tục xin phép lại." Còn Trưởng lão Upatissa nói rằng: "Dù là bệnh cũ đó tái phát hay là bệnh khác, một khi đã được gọi là 'người bệnh' thì sự cho phép vẫn được duy trì, không cần phải thực hiện thủ tục xin phép lại nữa."

"Trước sáu năm" nghĩa là ở phần thời gian chưa đủ sáu năm, tức là bên trong khoảng thời gian đó. Trong phần phân tích từ ngữ, để chỉ rõ số lượng, bản văn viết là "thiếu sáu năm".

"Không phạm tội nếu làm sau sáu năm" nghĩa là khi đã tròn đủ sáu năm thì vị

ấy làm thảm. Ở câu thứ hai, "khi đã quá sáu năm thì làm", ý nghĩa cũng nên được hiểu như vậy. Không phải là vị ấy làm thảm (mới) trong vòng sáu năm. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Các phần về sự khởi sanh v.v... cũng tương tự như học giới về tơ tằm.

Dứt phần Chú giải Học giới về Sáu năm.

### 5.2.5. Chú giải Học giới về Thảm ngồi

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Thảm ngồi. Trong đó, "Này các Tỳ-kheo, Ta muốn" là vì nghe nói trong suốt ba tháng đó Đức Thế Tôn không thấy có chúng sinh nào có khả năng giác ngộ, do đó Ngài đã nói như vậy. Dù vậy, việc thuyết Pháp vẫn nên được thực hiện theo truyền thống. Bởi vì Ngài có ý nghĩ rằng: "Khi Ta đã cho phép và vào nơi tịnh cư, các Tỳ-kheo sẽ lập ra những quy ước phi pháp, và Upasena sẽ phá vỡ điều đó. Ta sẽ vì hài lòng với ông ấy mà cho phép các Tỳ-kheo được yết kiến, từ đó nhiều Tỳ-kheo muốn được thấy Ta sẽ thọ trì các đầu đà, và Ta sẽ dựa trên duyên sự các vị ấy vứt bỏ thảm sàn mà ban hành học giới", do đó Ngài đã nói như thế. Vì ở đây có rất nhiều lợi ích.

"Cùng với hội chúng đi đến chỗ Đức Thế Tôn" nghĩa là nghe nói sau khi nhận được sự quở trách trong học giới thuộc chương Khandhaka rằng: "Này các Tỳ-kheo, người chưa đủ mười hạ không được cho xuất gia, ai cho xuất gia thì phạm tội Tác ác" và "Này kẻ vô lộc kia, làm sao ông là người cần được người khác dạy bảo, khuyên răn mà lại tự cho mình là người dạy bảo, khuyên răn người khác", vị Trưởng lão này là một thiện nam tử có lòng tốt đã nghĩ rằng: "Bậc Đạo Sư đã dựa vào hội chúng của ta mà quở trách ta, nay ta sẽ dựa vào chính hội chúng này để khiến Đức Thế Tôn với khuôn mặt rạng rỡ như trăng rằm, toàn hảo về mọi phương diện, thốt lên tiếng phạm âm và ban lời khen ngợi." Do đó, ông đã đi hơn một trăm do-tuần, tập hợp hội chúng và cùng với năm trăm vị Tỳ-kheo vây quanh đi đến gặp Đức Thế Tôn. Vì vậy bản văn nói: "Cùng với hội chúng đi đến chỗ Đức Thế Tôn." Thật vậy, không thể làm hài lòng các đức Phật bằng cách nào khác ngoài sự hoàn hảo trong giới hạnh.

"Ngồi cách Đức Thế Tôn không xa" nghĩa là nhờ sự thanh tịnh trong giới hạnh viên mãn nên vị ấy ngồi không xa Đức Thế Tôn, tựa như con sư tử không chút sợ hãi bên cạnh ngọn núi vàng. "Ngài đã nói điều này" là nói lời này để khởi đầu câu chuyện. "Này Tỳ-kheo, những y phấn tảo của ông thật đáng hài lòng" nghĩa là "Này Tỳ-kheo, những y phấn tảo này của ông thật đẹp, được thọ nhận theo ý thích và sự nhẫn nại của chính ông." "Bạch Thế Tôn, chúng không đáng hài lòng

đối với con" nghĩa là vị ấy trình bày rằng: "Bạch Thế Tôn, chúng không phải do con thọ nhận theo ý thích, mà con bị bắt phải nhận như là bị túm cổ hay bị đánh vào đầu vậy."

"Sẽ được biết đến" nghĩa là sẽ được biết rõ, được công nhận; ở đây có nghĩa là sẽ hiển lộ rõ ràng. "Chúng tôi sẽ không ban hành điều chưa được ban hành" nghĩa là "Chúng tôi, những hàng đệ tử, sẽ không ban hành điều chưa được ban hành"; vì việc ban hành học giới chưa được ban hành hoặc hủy bỏ điều đã được ban hành theo phương thức "tội Ưng đối trị, tội Tác ác" v.v... là thuộc về phạm vi của các đức Phật. "Sau khi thọ trì" nghĩa là sau khi thọ trì từng học giới đó, chấp nhận với lời "Lành thay, tốt thay" và trình bày rằng "Chúng con sẽ học tập trong tất cả các học giới đúng như đã được ban hành." Đức Thế Tôn với tâm hoan hỷ vì điều đó, một lần nữa đã ban lời khen ngợi "Lành thay, lành thay."

* "Này các hiền giả, đã được cho phép" nghĩa là đã được cho phép, này các hiền giả. "Những người khao khát" là những người mong muốn. "Sau khi vứt bỏ các tấm thảm sàn" nghĩa là sau khi vứt bỏ tất cả các tấm thảm sàn vì chúng được xem như là chiếc y thứ tư. "Sau khi thuyết Pháp thoại, Ngài đã gọi các Tỳ-kheo" nghĩa là khi thấy các tấm thảm bị vứt bỏ vung vãi, Đức Thế Tôn nghĩ rằng: "Không có lý do gì để làm hư phí vật phẩm do đức tin dâng cúng, Ta sẽ chỉ dạy phương cách hưởng dụng cho các vị ấy", nên sau khi thuyết Pháp thoại Ngài đã gọi các Tỳ-kheo.

* "Dù chỉ một lần mặc, dù chỉ một lần đắp" nghĩa là chỉ một lần ngồi hoặc nằm lên. "Xung quanh" nghĩa là sau khi cắt một miếng hình tròn hoặc hình vuông từ một phía của tấm thảm cũ với kích thước khoảng một gang tay, rồi đắp vào. Khi trải thảm mới, phải trải vào một góc như phương thức đã nêu trong Thánh điển, hoặc sau khi gỡ tơi ra rồi trộn lẫn vào mà trải, như vậy sẽ chắc chắn hơn. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Về phương diện sự khởi sanh v.v..., do tính chất hành động và không hành động, học giới này tương tự như học giới về hai phần.

Tuy nhiên, nên biết rằng trong số năm loại thảm sàn này, ba loại đầu tiên sau khi đã thực hiện các thủ tục kỷ luật và nhận lại thì không được phép hưởng dụng, còn hai loại sau thì được phép hưởng dụng.

Dứt phần Chú giải Học giới về Thảm ngồi.

## 5.2.6. Chú giải Học giới về Lông cừu

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Lông cừu. Trong đó, "đã nhạo báng" nghĩa là nói những lời như "Bạch Ngài, cái này được mua với giá bao nhiêu?" v.v... để chế giễu. "Đang đứng mà quăng xuống" nghĩa là giống như những người mang một vác củi lớn từ rừng về, vì mệt mỏi nên đang đứng mà quăng xuống ngay; ý nghĩa là như vậy.

* "Tự tay" nghĩa là bằng chính bàn tay mình, ý nói phải tự mình mang đi. "Mang đi quá ba do-tuần" nghĩa là mang đi quá khoảng cách ba do-tuần. Nếu không có chướng ngại mà vật rơi khỏi tay, chỉ cần vừa rời khỏi tay thì phạm tội Ưng đối trị (Nissaggiya Pācittiya) tùy theo số lượng sợi lông cừu. Nếu ở ngoài ba do-tuần mà vật va vào cây hoặc cột rồi văng ngược vào lại bên trong (khoảng cách cho phép), thì không phạm tội. Nếu bao lông cừu rơi xuống đất, sau khi dừng lại rồi lăn ngược vào lại bên trong, thì vẫn phạm tội. Nếu vị ấy đứng bên trong mà dùng tay, chân hoặc gậy để lăn bao lông cừu đi, dù bao đó đang lăn hay dừng lại rồi mới lăn đi tiếp, thì vẫn phạm tội. Nếu vị ấy để vật xuống và nghĩ rằng "người khác sẽ mang đi", dù người khác có mang đi thật thì vẫn phạm tội. Nếu vị ấy để vật xuống với tâm trong sạch (không định mang đi quá giới hạn) nhưng gió hoặc tác nhân khác tự nhiên làm vật văng ra ngoài, thì vẫn phạm tội. Điều này là do sự nỗ lực (của thân) và tính chất không cần tác ý (vô tâm) của học giới này. Tuy nhiên, trong các bộ chú giải như Kurundī v.v... có nói rằng "trong trường hợp này không phạm tội", nhưng sự không phạm tội đó không phù hợp với Thánh điển (Pāḷi). Nếu vị ấy buộc hai bao lông cừu lại với nhau, đặt một bao bên trong ranh giới và một bao bên ngoài ranh giới rồi canh giữ, thì vẫn được. Đối với vật treo trên đòn gánh được buộc lại với nhau cũng theo phương thức này. Nhưng nếu không buộc mà chỉ đặt lên đầu đòn gánh thôi thì không được bảo hộ. Ngay cả khi đã buộc lại nhưng nếu xoay chuyển vị trí (đưa bao bên trong ra ngoài) thì vẫn phạm tội.

"Trong xe của người khác" nghĩa là đặt vật lên xe đang di chuyển hoặc trên lưng voi v.v... với ý định để cho người chủ mang đi mà họ không biết; khi xe đó đi quá ba do-tuần thì phạm tội. Ngay cả khi xe không di chuyển cũng theo phương thức này. Nhưng nếu đặt lên xe hoặc lưng voi đang đứng yên, rồi leo lên ngồi và nhắc nhở (người đánh xe), hoặc vị ấy đi bộ bên cạnh để thúc giục, gọi bảo hoặc sai người đuổi theo, thì không phạm tội theo lời dạy "sai người khác mang đi". Tuy nhiên, trong các bộ Kurundī v.v... nói rằng "phạm tội", điều đó không phù hợp với lời dạy "sai người khác mang đi". Trong tội Trộm cắp (Adinnādāna), việc trốn thuế sẽ phạm tội. Những gì ở đây không phạm tội thì ở đó phạm tội.

Những gì ở đây phạm tội thì ở đó không phạm tội. Khi đến địa điểm đó mà vị ấy đang bận việc khác hoặc bị giặc cướp làm hại nên phải đi tiếp, thì vẫn phạm tội. Ở mọi trường hợp, sự phân định tội trạng phải được hiểu theo số lượng sợi lông cừu.

* "Mang đi vì ý định trú ngụ sau khi đã đi ba do-tuần" nghĩa là tại nơi vị ấy đã đến, vì không có sự tụng đọc, chất vấn hoặc không có các vật dụng v.v... nên từ đó vị ấy đi tiếp đến nơi khác, rồi lại đi nơi khác nữa; cứ như vậy dù có mang đi hàng trăm do-tuần cũng không phạm tội. "Nhận lại vật bị cưỡng đoạt" nghĩa là bị bọn cướp giật lấy, sau khi thấy vật không có giá trị nên chúng trả lại; người mang vật đó đi tiếp không phạm tội. "Nhận lại vật đã từ bỏ" nghĩa là nhận lại sau khi đã thực hiện các thủ tục kỷ luật (vinayakamma).

"Vật phẩm đã làm xong" là các vật dụng đã thành hình như chăn, thảm ngồi, tấm trải v.v..., dù tối thiểu chỉ mới được buộc bằng một sợi chỉ. Còn người nào mang lông cừu đi bằng cách nhét vào bên trong các túi nhỏ đựng bình bát, hoặc trong các kẽ hở của dây đeo vai, dây lưng v.v... để bảo vệ các dụng cụ nhỏ khỏi gỉ sét, hoặc tối thiểu là người bị bệnh gió nhét lông vào lỗ tai rồi đi, thì vẫn phạm tội. Nhưng nếu lông cừu được buộc bằng sợi chỉ và đặt vào vị trí của vật phẩm đã làm xong, hoặc tết thành bím mà mang đi, thì đây được gọi là phương cách cất giữ, vẫn phạm tội. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Về phương diện sự khởi sanh v.v..., đây gọi là sự khởi sanh của lông cừu; khởi lên từ thân và từ thân - tâm; là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Lông cừu.

### 5.2.7. Chú giải Học giới về việc Nhờ giặt lông cừu

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về việc Nhờ giặt lông cừu. Trong đó, "từ bỏ" nghĩa là quăng bỏ, vứt đi, ý nói không thể tiếp tục chú tâm thực hiện. Những phần còn lại ở đây theo đúng phương thức đã nêu trong Học giới về Y cũ, bao gồm cả các sự khởi sanh v.v...

Dứt phần Chú giải Học giới về việc Nhờ giặt lông cừu.

### 5.2.8. Chú giải Học giới về Vàng bạc

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Vàng bạc. Trong đó, "phần riêng" nghĩa là một phần chia.

Trong cụm từ "vàng và bạc" (Jātarūparajata), "vàng" (Jātarūpa) là tên gọi của suvaṇṇa. Vì nó có màu sắc giống với thân tướng của Đức Như Lai, nên trong phần phân tích từ ngữ nói là "Satthuvaṇṇo" (màu của bậc Đạo Sư). Ý nghĩa của nó là: "Loại kim khí đặc biệt nào có màu của bậc Đạo Sư, đó gọi là vàng." Còn về "bạc" (Rajata), trong các đoạn như "vỏ ốc, đá, san hô, bạc, vàng" v.v... thì Rūpiya (tiền quy ước) đã được gọi là bạc. Nhưng ở đây, ý chỉ bất cứ loại tiền tệ nào có thể dùng trong giao dịch như Kahāpaṇa v.v... Vì thế, trong phần phân tích từ ngữ đã nói: "Kahāpaṇa, māsaka bằng đồng" v.v... Trong đó, "Kahāpaṇa" có thể bằng vàng, bằng bạc hoặc loại thông thường. "Māsaka bằng đồng" là māsaka được làm từ đồng đỏ v.v... "Māsaka bằng gỗ" là māsaka được làm từ gỗ lõi hoặc nan tre, tối thiểu là dùng lá thốt nốt cắt thành hình rồi làm thành māsaka. "Māsaka bằng nhựa" là māsaka được tạo hình từ cánh kiến hoặc nhựa cây. Cụm từ "những thứ được dùng trong giao dịch" bao gồm tất cả những gì được dùng giao dịch ở bất cứ địa phương nào, vào bất cứ thời điểm nào, tối thiểu là bằng xương, bằng da, bằng hạt quả, hoặc bằng hạt cây, dù có được tạo hình hay không được tạo hình.

Như vậy, tất cả những thứ đó: bạc, vàng, māsaka bằng vàng, và tất cả các loại māsaka bằng bạc đã nêu trên đều là bốn loại vật phẩm gây tội Ưng đối trị. Ngọc trai, đá quý, lưu ly, vỏ ốc, đá, san hô, hồng ngọc, mã não, bảy loại ngũ cốc, nô tỳ nam nữ, ruộng vườn, vườn hoa, vườn quả v.v... là những vật phẩm gây tội Tác ác (Dukkaṭa). Chỉ, lưỡi cày, vải vóc, bông vải, các loại đậu, dược phẩm như dầu sanh, bơ tươi, dầu, mật ong, đường phèn v.v... là những vật phẩm hợp pháp. Trong đó, không được phép thọ nhận vật phẩm gây tội Ưng đối trị vì lợi ích của chính mình, hay của Tăng đoàn, nhóm, cá nhân hoặc Bảo tháp. Người thọ nhận vì lợi ích của chính mình thì phạm tội Ưng đối trị; thọ nhận vì lợi ích của những đối tượng khác thì phạm tội Tác ác. Người thọ nhận vật phẩm gây tội Tác ác vì lợi ích của bất cứ ai cũng đều phạm tội Tác ác. Đối với vật phẩm hợp pháp thì không phạm tội. Người nào với tư cách là người giữ kho thọ nhận tất cả (vàng bạc) chỉ để cất giữ, thì phạm tội Ưng đối trị theo như nội dung sẽ đến trong Học giới về Bảo vật.

"Nên thọ nhận" nghĩa là cầm lấy. Vì khi cầm lấy thì phạm tội, nên trong phần phân tích từ ngữ nói: "Tự mình cầm lấy thì phạm tội Ưng đối trị." Phương thức này cũng áp dụng cho các phần còn lại.

Trong đó, đối với các vật phẩm vàng bạc và các đồng Kahāpaṇa, māsaka, nếu tự mình cầm lấy hoặc bảo người khác cầm lấy một đồng thì phạm một tội. Nếu cầm lấy hoặc bảo người khác cầm lấy một ngàn đồng cùng lúc, thì phạm các tội

tùy theo số lượng vật phẩm. Tuy nhiên, trong các bộ Mahāpaccariya và Kurundī nói rằng: đối với cái túi buộc lỏng hoặc vật đựng chứa lỏng lẻo thì phạm tội theo số lượng đồng tiền; còn nếu buộc chặt hoặc chứa đầy chặt thì chỉ phạm một tội.

Về việc "chấp nhận vật được đặt xuống", khi người ta nói "Vật này xin dành cho Ngài", nếu trong lòng vị ấy chấp nhận, muốn lấy, nhưng bằng thân hoặc lời nói lại từ chối rằng "Cái này không hợp pháp", thì không phạm tội. Hoặc dù không từ chối bằng thân và lời nói, nhưng với tâm trong sạch vị ấy nghĩ rằng "Cái này không hợp với chúng ta" và không chấp nhận, thì cũng không phạm tội. Bởi vì trong ba cửa, chỉ cần từ chối bằng bất cứ cửa nào thì cũng được xem là đã từ chối. Nhưng nếu không từ chối bằng thân và lời nói mà lại chấp nhận bằng tâm, do không thực hiện việc từ chối đáng lẽ phải làm bằng thân và lời nói, nên vị ấy phạm tội qua cửa thân và cửa khẩu do sự khởi sanh của việc không hành động; còn ở cửa tâm thì không có tội danh.

Nếu có người đặt một trăm hoặc một ngàn đồng dưới chân và nói "Vật này là của Ngài", Tỳ-kheo từ chối "Vật này không hợp pháp", người thiện tín nói "Con đã từ bỏ vật này cho các Ngài rồi" và rời đi; khi một người khác đến hỏi "Bạch Ngài, đây là cái gì?", thì nên cho người ấy biết những gì đã được nói. Nếu người đó nói "Bạch Ngài, con sẽ bảo vệ, xin Ngài chỉ cho chỗ cất giữ", thì dù có leo lên tòa lâu đài bảy tầng cũng chỉ nên chỉ rằng "Đây là chỗ an toàn", chứ không được nói "Hãy đặt vào đây". Đến mức độ này thì (vị Tỳ-kheo) đang đứng dựa trên cả vật hợp pháp và phi pháp. Vị ấy phải ở đó canh giữ và đóng cửa lại. Nếu có vật phẩm để bán như bình bát hoặc y được mang đến, khi người ta nói "Bạch Ngài, Ngài hãy lấy cái này", thì nên nói: "Này thiện tín, chúng tôi có nhu cầu về vật này, và loại vật phẩm (vàng bạc) như thế kia hiện đang có sẵn, nhưng không có người giúp việc hợp pháp." Nếu người đó nói "Con sẽ là người giúp việc hợp pháp, xin Ngài mở cửa cho con", thì vị ấy mở cửa và nói "Nó được đặt ở vị trí này", chứ không được nói "Hãy lấy cái này". Như vậy vẫn là đang đứng dựa trên cả vật hợp pháp và phi pháp; nếu người đó lấy vật đó rồi đưa lại vật phẩm hợp pháp (y, bát), thì điều này hợp lẽ. Nếu người đó lấy quá số lượng (giá trị vật phẩm dâng cúng), thì phải bảo: "Chúng tôi không lấy vật của ông đâu, hãy đi ra đi."

Về việc "Phải xả bỏ giữa Tăng đoàn", vì vàng bạc là vật phi pháp, nên không nói rằng "Phải xả bỏ cho Tăng đoàn, nhóm hoặc cá nhân". Nhưng vì ngay khi vừa thọ nhận mà chưa dùng nó để mua bất cứ vật dụng hợp pháp nào, nên để chỉ cho phương cách hưởng dụng bằng phương pháp gián tiếp, bản văn nói "Phải

xả bỏ giữa Tăng đoàn". "Phải báo cho biết vật hợp pháp như bơ tươi v.v..." nghĩa là phải báo rằng: "Này các thiện tín, bơ tươi hoặc dầu là thứ hợp lẽ đối với các bậc xuất gia."

"Ngoại trừ người cầm giữ vàng bạc, tất cả mọi người đều được hưởng dụng" nghĩa là sau khi chia ra, tất cả mọi người đều được hưởng dụng. Người cầm giữ vàng bạc không được nhận phần chia. Ngay cả khi nhận lại phần từ các Tỳ-kheo khác hoặc từ những người giúp việc, vị ấy cũng không được hưởng dụng. Thậm chí nếu vật đó bị khỉ mang đi để trong rừng hoặc bị rơi từ tay chúng, hay bị các loài bàng sanh chiếm giữ, dù là vật phấn tảo cũng không được hưởng dụng. Từ mật đường có được do số tiền đó, ngay cả việc dùng làm khói xông trú xá cũng không được. Dùng bơ hay dầu để thắp đèn rồi nằm nghỉ dưới ánh đèn đó để thực hiện đề mục Kasina hay đọc sách cũng không được. Dùng dầu, mật ong, đường phèn đó để thoa vết thương trên thân cũng tuyệt đối không được. Nếu dùng vật đó mua giường, ghế v.v... hoặc xây dựng nhà Uposatha, trai đường, thì không được hưởng dụng. Ngay cả bóng mát của ngôi nhà đó nếu còn trong phạm vi ranh giới cũng không được hưởng dụng; nếu bóng mát vượt ra ngoài ranh giới thì được vì nó là yếu tố bên ngoài. Không được đi trên con đường, cây cầu, con thuyền hay chiếc bè được làm từ số tiền đó. Không được uống hay sử dụng nước phun lên từ hồ nước được đào bằng số tiền đó. Nhưng nếu bên trong không có nước mà có nước từ nguồn khác hoặc nước mưa chảy vào thì được dùng. Nếu nước được mua cùng lúc với hồ thì ngay cả nước từ nguồn khác chảy vào cũng không được dùng. Nếu Tăng đoàn dùng số tiền đó để làm vật thế chấp rồi hưởng dụng các vật dụng khác, các vật dụng đó vị ấy cũng không được dùng. Nếu mua một khu vườn, vị ấy cũng không được hưởng dụng. Nếu cả đất và hạt giống đều là phi pháp thì không được hưởng dụng cả đất lẫn trái. Nếu chỉ mua đất rồi gieo hạt giống khác thì được dùng trái. Nếu mua hạt giống rồi gieo trên đất hợp pháp thì không được dùng trái, nhưng được phép ngồi hoặc nằm trên đất đó.

"Nếu người đó vứt bỏ" nghĩa là ném đi bất cứ đâu; hoặc nếu người đó không vứt bỏ mà tự mình mang đi, thì không được ngăn cản. "Nếu người đó không vứt bỏ" nghĩa là người đó không mang đi cũng không vứt bỏ, nghĩ rằng "việc này liên quan gì đến tôi" rồi bỏ đi đâu tùy ý; khi đó, một vị Tỳ-kheo có các đặc điểm như đã nêu phải được chỉ định làm người vứt bỏ vàng bạc.

Trong các đoạn "Người không đi đến thiên vị" v.v..., nếu do lòng tham mà vị ấy giữ vật đó làm của riêng hoặc tự đề cao mình thì gọi là đi đến thiên vị vì tham (Chandāgati). Nếu do lòng sân mà mắng nhiếc người khác rằng "ông này chẳng

biết gì về cương yếu hay luật tạng" thì gọi là đi đến thiên vị vì sân (Dosāgati). Nếu rơi vào trạng thái thất niệm, mê mờ thì gọi là đi đến thiên vị vì si (Mohāgati). Nếu vì sợ người cầm giữ vàng bạc mà không dám vứt bỏ thì gọi là đi đến thiên vị vì sợ (Bhayāgati). Cần hiểu rằng người không thực hiện như vậy thì không đi đến thiên vị vì tham, sân, si, sợ.

* "Không làm thành tướng trạng" nghĩa là không tạo ra dấu mốc, nhắm mắt lại, rồi quăng (vàng bạc) vào dòng sông, hay vực thẳm, hoặc lùm rừng rậm rạp; ý nói phải vứt bỏ với thái độ không còn luyến tiếc như đối với phân phế thải mà không cần quan tâm đến nơi nó rơi xuống. Dù vàng bạc là thứ đáng ghê tởm như vậy, Đức Thế Tôn cũng đã chỉ dạy phương cách hưởng dụng gián tiếp cho các Tỳ-kheo. Tuy nhiên, đối với người trực tiếp thọ nhận vàng bạc thì tuyệt đối không được hưởng dụng các vật dụng phát sinh từ đó bằng bất cứ phương cách nào. Giống như việc vật dụng phát sinh từ vàng bạc không hợp lệ cho người thọ nhận, thì các vật dụng phát sinh từ sự mong cầu thái quá (không có phẩm hạnh thực sự), từ hành vi lấy lòng cư sĩ, hay từ sự lừa dối v.v... cũng không hợp lệ cho chính vị ấy và cả cho người khác; thậm chí vật dụng phát sinh đúng pháp và công bằng mà không quán tưởng khi hưởng dụng thì cũng không hợp lẽ.

Có bốn cách hưởng dụng: hưởng dụng do trộm cắp, hưởng dụng như mắc nợ, hưởng dụng như thừa kế, và hưởng dụng như chủ nhân.

* "Hưởng dụng do trộm cắp": là sự hưởng dụng của người ác giới khi ngồi giữa Tăng đoàn để thọ dụng vật thí.

* "Hưởng dụng như mắc nợ": là sự hưởng dụng của người có giới hạnh nhưng không quán tưởng. Do đó, y phục phải được quán tưởng mỗi khi mặc, vật thực phải được quán tưởng mỗi khi nuốt. Nếu không thể làm như vậy, thì phải quán tưởng vào buổi sáng, buổi chiều, canh đầu và canh cuối. Nếu mặt trời mọc mà vị ấy vẫn chưa quán tưởng về vật dụng đã dùng, thì vị ấy đứng ở vị trí người hưởng dụng như mắc nợ. Trú xá cũng phải được quán tưởng mỗi khi sử dụng; đối với dược phẩm, việc giữ chánh niệm lúc thọ nhận và lúc sử dụng đều hợp lẽ. Tuy nhiên, nếu có chánh niệm lúc thọ nhận mà không quán tưởng lúc sử dụng thì phạm tội; còn nếu không chánh niệm lúc thọ nhận nhưng có quán tưởng lúc sử dụng thì không phạm tội.

Có bốn loại thanh tịnh: thanh tịnh do thuyết giới, thanh tịnh do thu thúc, thanh

tịnh do tìm cầu, và thanh tịnh do quán tưởng.

* "Thanh tịnh do thuyết giới": tức là Biệt giải thoát thu thúc giới (Pātimokkhasaṃvarasīla); giới này gọi là thanh tịnh do thuyết giới vì được làm cho thanh tịnh thông qua việc thuyết tội.

* "Thanh tịnh do thu thúc": tức là Căn thu thúc giới (Indriyasaṃvarasīla); giới này gọi là thanh tịnh do thu thúc vì được làm cho thanh tịnh bằng sự thu thúc của tâm quyết định rằng "ta sẽ không làm như vậy nữa".

* "Thanh tịnh do tìm cầu": tức là Nuôi mạng thanh tịnh giới (Ājīvapārisuddhisīla); giới này gọi là thanh tịnh do tìm cầu vì người từ bỏ các tà mạng, tạo ra vật dụng đúng pháp và công bằng thì có sự thanh tịnh trong cách tìm kiếm.

* "Thanh tịnh do quán tưởng": tức là Vật dụng y chỉ giới (Paccayaparibhogasannissitasīla); giới này gọi là thanh tịnh do quán tưởng vì được làm cho thanh tịnh nhờ sự quán tưởng được thuyết theo phương thức: "Có trí tuệ quán tưởng, vị ấy thọ dụng y phục..." v.v... Vì thế mới nói rằng: "Nếu không chánh niệm lúc thọ nhận nhưng có quán tưởng lúc sử dụng thì không phạm tội."

Sự hưởng dụng vật dụng của bảy bậc Hữu học gọi là "hưởng dụng như thừa kế", vì các vị ấy là con của Đức Thế Tôn, do đó các vị ấy là bậc thừa tự, thọ dụng những vật dụng thuộc về cha mình. Phải chăng các vị ấy thọ dụng vật dụng của Đức Thế Tôn hay vật dụng của cư sĩ? Cần hiểu rằng: dù là do cư sĩ dâng cúng nhưng vì đã được Đức Thế Tôn cho phép nên chúng trở thành vật thuộc sở hữu của Ngài; vì vậy các vị ấy thọ dụng vật dụng của Đức Thế Tôn. Kinh Thừa Tự Pháp (Dhammadāyādasutta) là bằng chứng xác thực cho việc này.

Sự hưởng dụng của các bậc A-la-hán gọi là "hưởng dụng như chủ nhân", vì các vị ấy đã vượt ra khỏi ách nô lệ của ái dục, trở thành chủ nhân mà thọ dụng. Trong các cách hưởng dụng này, hưởng dụng như chủ nhân và hưởng dụng như thừa kế là hợp lẽ cho tất cả. Hưởng dụng như mắc nợ là không hợp lẽ, còn hưởng dụng do trộm cắp thì không còn gì để bàn luận (hoàn toàn sai trái).

Lại có bốn cách hưởng dụng khác: hưởng dụng của người có lòng tầm quý, hưởng dụng của người không lòng tầm quý, hưởng dụng đúng pháp, và hưởng dụng phi pháp.

Trong đó, việc người không tầm quý hưởng dụng chung với người có tầm quý là hợp lẽ, nhưng (người có tầm quý) không nên để mình bị lôi kéo vào tội lỗi. Người có tầm quý hưởng dụng chung với người không tầm quý thì hợp lẽ chừng nào vị ấy còn chưa biết rõ về người kia. Bởi vì ngay từ đầu không ai sinh ra đã là người không tầm quý, nên khi biết rõ bản chất không tầm quý của người kia, vị ấy phải nhắc nhở: "Các ông đang vi phạm ở thân môn và khẩu môn, điều đó không thích hợp, đừng làm như vậy." Nếu người kia vẫn không đếm xỉa mà tiếp tục làm, nếu vị ấy vẫn hưởng dụng chung thì vị ấy cũng trở thành người không tầm quý. Ngay cả người nào hưởng dụng chung với kẻ không tầm quý vốn là gánh nặng của mình, vị ấy cũng phải được ngăn cản. Nếu vị ấy không dừng lại, thì vị ấy cũng là người không tầm quý. Như vậy, một người không tầm quý có thể làm lây lan cho cả trăm người khác. Riêng đối với những người không tầm quý hưởng dụng với nhau thì không có tội danh (vì họ không quan tâm giới luật). Sự hưởng dụng của người có tầm quý với người có tầm quý giống như việc hai hoàng tử Khattiya cùng dùng bữa trong khay vàng vậy.

Hưởng dụng đúng pháp và phi pháp được hiểu theo tính chất của vật dụng. Trong đó, nếu cả cá nhân là người không tầm quý và vật thực cũng phi pháp, thì cả hai đều đáng ghê tởm. Nếu cá nhân là người không tầm quý nhưng vật thực đúng pháp, thì vì ghê tởm cá nhân đó nên không nên nhận vật thực. Tuy nhiên, trong Chú giải Mahāpaccariya nói rằng: nếu người ác giới nhận được vật thực từ Tăng đoàn như suất ăn chỉ định v.v... rồi đem dâng lại cho Tăng đoàn, thì những vật này là hợp lẽ vì chúng đã được chuyển giao đúng theo cách hiến cúng. Nếu cá nhân là người có tầm quý nhưng vật thực phi pháp, thì vật thực đó đáng ghê tởm và không nên nhận. Nếu cá nhân là người có tầm quý và vật thực cũng đúng pháp, thì điều đó hợp lẽ.

Lại có hai sự nâng đỡ và hai sự hưởng dụng: nâng đỡ người có tầm quý, nâng đỡ người không tầm quý; hưởng dụng Pháp và hưởng dụng vật chất.

Trong đó, người không tầm quý mà nâng đỡ người có tầm quý là hợp lẽ, và vị ấy không nên để mình bị lôi kéo vào tội lỗi. Nhưng nếu người có tầm quý lại nâng đỡ kẻ không tầm quý, cung thỉnh kẻ đó thuyết lời tùy hỷ, cung thỉnh thuyết Pháp, hoặc hỗ trợ kẻ đó trong các gia đình cư sĩ; và kẻ kia cũng ca ngợi vị ấy giữa hội chúng rằng "thầy của chúng ta là người như thế này, như thế kia", thì cần biết rằng vị này đang làm cho giáo pháp suy đồi và biến mất.

Trong hưởng dụng Pháp và hưởng dụng vật chất, nơi nào sự hưởng dụng vật chất là hợp lẽ thì nơi đó sự hưởng dụng Pháp cũng hợp lẽ. Tuy nhiên, có ý kiến

cho rằng nếu một bộ kinh điển đang ở bờ vực bị mai một do sự qua đời của một cá nhân (nắm giữ bộ kinh đó), thì vì mục đích duy trì Pháp, việc học tập từ cá nhân đó là hợp lẽ.

Về việc này có câu chuyện như sau: Nghe nói trong thời kỳ Đại nạn (nạn đói), chỉ có duy nhất một vị Tỳ-kheo thuộc lòng bộ Đại Diễn Giải (Mahāniddesa). Khi đó, vị thầy tế độ của Trưởng lão Catusāḷika Tissa là Trưởng lão Mahātipiṭaka đã bảo Trưởng lão Mahārakkhita rằng: "Này hiền giả Mahārakkhita, hãy học bộ Đại Diễn Giải từ vị ấy." Trưởng lão Mahārakkhita đáp: "Bạch Ngài, nghe nói người này là kẻ ác giới, con không học đâu." Vị thầy bảo: "Hãy học đi hiền giả, ta sẽ ngồi bên cạnh ông." Trưởng lão đáp: "Lành thay bạch Ngài, nếu Ngài ngồi đó thì con sẽ học." Vị ấy bắt đầu học liên tục ngày đêm; đến ngày cuối cùng, vị ấy trông thấy một người phụ nữ dưới gầm giường nên nói rằng: "Bạch Ngài, trước đây con chỉ nghe đồn thôi, nếu con biết rõ như thế này thì con đã không học Pháp từ một người như vậy." Tuy nhiên, chính nhờ sự học tập từ người đó mà nhiều vị Đại trưởng lão đã duy trì được bộ Đại Diễn Giải.

* "Có tưởng là vàng bạc đối với vàng bạc": ở đây cần hiểu rằng tất cả vàng và bạc đều nằm trong phạm vi của vàng bạc (Rūpiya).

"Có sự nghi ngờ đối với vàng bạc": là khởi lên sự phân vân theo cách "đây là vàng hay là kim loại kharapata?" v.v...

"Có tưởng không phải vàng bạc đối với vàng bạc": là có tưởng đó là kim loại kharapata v.v... đối với vàng bạc. Hơn nữa, những người mong cầu phước báu như các nội phi của vua v.v... sau khi nhét vàng bạc vào bên trong các món ăn, bánh trái hay các túi hương rồi dâng cúng; hoặc khi dâng y cho các vị Tỳ-kheo đi khất thực y, họ dâng các xấp vải cùng với các đồng Kahāpaṇa được buộc kèm theo; nếu các Tỳ-kheo thọ nhận với tưởng đó là món ăn v.v... hay tưởng đó là vải vóc, thì cần hiểu đây là trường hợp "có tưởng không phải vàng bạc đối với vàng bạc" mà thọ nhận vàng bạc. Nhưng người thọ nhận phải ghi nhớ rằng: "Vật này đã nhận được từ ngôi nhà này." Bởi vì người nào do thất niệm mà dâng cúng như vậy, khi nhớ ra họ sẽ quay trở lại, lúc đó phải bảo họ rằng: "Ông hãy kiểm tra lại xấp vải của ông đi." Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Về phương diện sự khởi sanh v.v...: học giới này có sáu sự khởi sanh; có thể là hành động do việc thọ nhận, có thể là không hành động do việc không từ thối (vì ba học giới về Vàng bạc, Nói sai sự thật và Nghe lén đều có cùng một sự

phân định); không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Vàng bạc.

## 5.2.9. Chú giải Học giới về Giao dịch Vàng bạc

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Giao dịch Vàng bạc. Trong đó, "nhiều loại khác nhau" nghĩa là có nhiều hình thức dựa trên tính chất đã thành phẩm hoặc chưa thành phẩm. "Giao dịch vàng bạc" là việc trao đổi các loại vàng và bạc. "Phạm vào" nghĩa là do việc thọ nhận đã bị ngăn cấm, nên họ thực hiện việc trao đổi vật đã thọ nhận mà không thấy lỗi lầm trong đó.

* Trong các từ như "vật trang sức đầu" (sīsūpaga), nghĩa là vật đi đến đầu (đeo trên đầu); tuy nhiên trong các bản chép tay ghi là "sīsūpaka", đây là danh từ chung để chỉ bất cứ loại vật trang sức nào trên đầu. Cách giải thích này cũng áp dụng cho các từ tương tự. Trong đoạn "vật đã làm xong đổi vật đã làm xong", đây thuần túy là việc giao dịch vàng bạc.

Trong phần "Có tưởng là vàng bạc đối với vàng bạc", đối với các trường hợp đã nêu ở học giới trước, người nào dùng vật phẩm gây tội Ưng đối trị để mua một vật phẩm gây tội Ưng đối trị khác, thì ở lần thọ nhận ban đầu vị ấy phạm tội Ưng đối trị theo học giới trước; còn ở những lần trao đổi tiếp theo sau đó thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới này. Đối với người dùng vật phẩm gây tội Ưng đối trị để mua vật phẩm gây tội Tác ác hoặc vật phẩm hợp pháp, phương thức này cũng tương tự. Ở đây, bộ ba (tika) thứ hai là "Có tưởng là vàng bạc đối với vật không phải vàng bạc mà mua vàng bạc" v.v... đã được thuyết; tuy không được nêu trực tiếp nhưng theo sự tương ứng, cần hiểu thêm một bộ ba khác là "Có tưởng là vàng bạc đối với vàng bạc mà mua vật không phải vàng bạc" v.v... Bởi vì dù dùng vật không phải vàng bạc của mình để mua vàng bạc của người khác, hay dùng vàng bạc của mình để mua vật không phải vàng bạc của người khác, thì trong cả hai trường hợp, việc giao dịch vàng bạc đã được thực hiện; do đó trong Thánh điển chỉ thuyết một bộ ba nhất định thuộc về phía vàng bạc.

Đối với người dùng vật phẩm gây tội Tác ác để mua vật phẩm gây tội Ưng đối trị, ở lần thọ nhận ban đầu vị ấy phạm tội Tác ác theo học giới trước; nhưng ở lần trao đổi sau đó thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới này, vì vật phẩm được mua là vật phẩm nặng (vàng bạc). Đối với người dùng vật phẩm gây tội Tác ác để mua vật phẩm gây tội Tác ác hoặc vật phẩm hợp pháp, ở lần thọ nhận ban đầu vị ấy phạm tội Tác ác theo học giới trước; và ở lần trao đổi sau đó cũng chỉ

phạm tội Tác ác theo học giới này. Tại sao? Vì vật phẩm được mua là vật phi pháp (nhưng nhẹ). Tuy nhiên, trong Chú giải Andhaka có nói rằng "nếu phạm vào việc mua bán thì phạm tội Ưng đối trị", đó là lời nói không chuẩn xác. Tại sao? Vì không có việc mua bán nào khác ngoài việc đưa và nhận; và học giới về mua bán (Kayavikkaya) được thuyết nhắm đến việc trao đổi vật hợp pháp lấy vật hợp pháp, và điều đó chỉ xảy ra với những người không cùng chung pháp hữu (sahadhammika). Học giới này (vàng bạc) nói về việc dùng vàng bạc để mua vàng bạc hoặc vật không phải vàng bạc, và dùng vật không phải vàng bạc để mua vàng bạc. Còn việc dùng vật gây tội Tác ác để mua vật gây tội Tác ác thì không được nêu trong Thánh điển của học giới này hay học giới kia (mua bán), và ở đây cũng không thể không có tội. Do đó, các bậc thông hiểu ý định của Đức Thế Tôn đã dạy rằng: giống như việc thọ nhận vật gây tội Tác ác thì phạm tội Tác ác, thì việc mua vật đó hoặc dùng vật đó để mua cũng phạm tội Tác ác là điều hợp lý.

Đối với người dùng vật phẩm hợp pháp để mua vật phẩm gây tội Ưng đối trị, ở lần thọ nhận ban đầu vị ấy không phạm tội theo học giới trước; nhưng ở lần trao đổi sau đó thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới này. Điều này đã được thuyết rằng: "Có tưởng không phải vàng bạc đối với vật không phải vàng bạc mà mua vàng bạc thì phạm tội Ưng đối trị." Tương tự, người dùng vật hợp pháp để mua vật gây tội Tác ác, ở lần thọ nhận ban đầu không phạm tội, nhưng ở lần trao đổi sau đó phạm tội Tác ác theo học giới này. Tại sao? Vì đã mua vật phi pháp. Đối với người dùng vật hợp pháp để mua vật hợp pháp từ những người không phải chung pháp hữu, ở lần thọ nhận ban đầu không phạm tội theo học giới trước; nhưng ở lần trao đổi sau đó thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới về Mua bán (Kayavikkaya) ở phía sau. Đối với người lấy vật mà không thực hiện việc mua bán thì không phạm tội theo học giới phía sau; nhưng nếu thực hiện việc cho vay lấy lãi thì phạm tội Tác ác.

Để làm sáng tỏ tính chất nghiêm trọng của việc giao dịch vàng bạc này, cần biết về bốn trường hợp liên quan đến bình bát (pattacatukka). Người nào thọ nhận vàng bạc rồi dùng nó để tạo ra phôi sắt, sau đó đúc phôi sắt đó thành bình bát; bình bát này gọi là vật cực kỳ phi pháp (mahā-akappiya), không thể dùng bất cứ phương cách nào để làm cho nó trở thành hợp pháp. Nếu phá bỏ nó để làm thành cái chậu, chậu đó cũng phi pháp. Nếu làm thành con dao, thì ngay cả tăm xỉa răng được cắt bằng con dao đó cũng phi pháp. Nếu làm thành lưỡi câu, cá bị giết bằng lưỡi câu đó cũng phi pháp. Nếu nung lưỡi dao đó để đun nóng nước hoặc sữa, thì nước hay sữa đó cũng phi pháp.

Người nào thọ nhận vàng bạc rồi dùng nó để mua một chiếc bình bát, bình bát này cũng là phi pháp. Chú giải Mahāpaccariya nói rằng: "Cả năm hạng người chung pháp hữu đều không được dùng." Tuy nhiên, có thể làm cho nó trở thành hợp pháp; nghĩa là khi tiền được trả lại cho chủ tiền và bình bát được trả lại cho chủ bình bát, sau đó (vị thiện tín) dâng cúng lại bằng vật hợp pháp thì có thể thọ dụng.

Người nào bảo người giúp việc thọ nhận vàng bạc rồi cùng người đó đi đến tiệm thợ rèn, khi thấy bình bát liền nói: "Cái này tôi thích." Người giúp việc đưa vàng bạc đó cho thợ rèn để thỏa thuận; bình bát này dù được nhận thông qua cách thức có vẻ hợp pháp nhưng cũng giống như trường hợp thứ hai, vì tiền đã được (thợ rèn) chấp nhận nên nó là phi pháp. Tại sao những người khác không được dùng? Vì số tiền đó chưa được xả bỏ (về đúng chủ cũ).

Người nào không chấp nhận vàng bạc, nhưng đi cùng với người giúp việc được phái đến (bởi thí chủ) để mua bình bát cho vị Trưởng lão; khi thấy bình bát, vị ấy bảo người giúp việc rằng: "Hãy đưa các đồng Kahāpaṇa này và lấy cái này." Bình bát được nhận theo cách này không hợp lệ cho chính vị Tỳ-kheo đó vì sự chỉ đạo sai lầm, nhưng lại hợp lệ cho những vị khác vì tiền đó (vị Tỳ-kheo) chưa từng thọ nhận.

Nghe nói Trưởng lão Anuruddha là thầy tế độ của Trưởng lão Mahāsuma. Ngài đã dùng một chiếc bình bát thuộc loại như vậy (trường hợp thứ tư), đổ đầy bơ tươi vào rồi xả bỏ cho Tăng đoàn. Các bạn đồng tu của Trưởng lão Tipiṭaka Cūḷanāga cũng có chiếc bình bát như vậy; vị Trưởng lão ấy cũng bảo họ đổ đầy bơ tươi vào rồi xả bỏ cho Tăng đoàn. Đây là bốn trường hợp về bình bát phi pháp.

Nếu người nào không chấp nhận vàng bạc, đi cùng với người giúp việc được phái đến để mua bình bát cho vị Trưởng lão; khi thấy bình bát liền nói: "Cái này tôi thích" hoặc "Tôi sẽ lấy cái này", rồi người giúp việc tự mình đưa vàng bạc đó cho thợ rèn để thỏa thuận; bình bát này hoàn toàn hợp pháp, xứng đáng cho đến cả các đức Phật thọ dụng.

* "Có tưởng là vàng bạc đối với vật không phải vàng bạc" là có tưởng là vàng v.v... đối với các miếng kim loại kharapata v.v... "Phạm tội Tác ác" nghĩa là nếu dùng vật không phải vàng bạc đó để mua vật không phải vàng bạc thì phạm tội Tác ác. Phương thức này cũng áp dụng cho trường hợp nghi ngờ. Đối với người có tưởng không phải vàng bạc mà thực hiện việc mua bán (trao đổi vật hợp

pháp) với năm hạng người chung pháp hữu theo cách "hãy lấy cái này và đưa cái kia", thì không phạm tội. Những phần còn lại đều rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Giao dịch Vàng bạc.

## 5.2.10. Chú giải Học giới về Mua bán

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Mua bán. Trong đó, "được bao nhiêu (thời gian) cho ông" (kati hipi tyāyanti): "kati te ayaṃ" nghĩa là cái này của ông được bao nhiêu; từ "hi" là từ đệm cho đủ câu, từ "pi" dùng để chê trách; ý nghĩa là "chiếc y Tăng-già-lê rách nát này của ông sẽ dùng được trong bao nhiêu ngày nữa?". Hoặc có bản chép là "katihampi tyāyantipi". Trong đó "katihan" nghĩa là bao nhiêu ngày (kati divasāni). Những phần còn lại theo phương thức đã nêu. Đoạn "katihipi myāyanti" cũng được hiểu theo phương thức này. Đoạn "gihīpi naṃ gihissā" thì "naṃ" là hư từ chỉ danh từ, ý nói "người cư sĩ đối với người cư sĩ".

* "Nhiều loại khác nhau" là các loại vật dụng hợp pháp như y phục v.v... Do đó, trong phần phân tích từ ngữ đã chỉ ra các vật dụng hợp pháp bắt đầu từ y phục và kết thúc bằng sợi chỉ viền. Việc trao đổi vật phẩm phi pháp không nằm trong phạm vi của học giới Mua bán này. "Mua và bán" (Kayavikkaya) nghĩa là cả việc mua và việc bán. Theo phương thức "hãy đưa cái này lấy cái kia" v.v..., người nào nhận vật hợp pháp của người khác thì phạm vào việc mua, còn đưa vật hợp pháp của mình thì phạm vào việc bán.

* "Phạm vào" (Ajjhācarati) nghĩa là vượt qua mà thực hiện, ý nói thốt ra lời vi phạm. "Khi đã mua và đã bán" nghĩa là khi đã thực hiện việc mua bằng cách làm cho vật của người khác thuộc về tay mình, và đã bán bằng cách làm cho vật của mình thuộc về tay người khác. Dựa theo sự tương ứng của lời nói "đưa cái này lấy cái kia" v.v..., trong bản văn vật phẩm của mình được nêu ra trước.

"Phải xả bỏ" nghĩa là vật hợp pháp đã nhận được từ tay người khác thông qua việc mua thì phải được xả bỏ. Bởi vì việc mua bán này là không hợp lệ khi thực hiện với bất kỳ ai, từ người cư sĩ đến người xuất gia, tối thiểu là ngay cả với cha mẹ, ngoại trừ năm hạng người chung pháp hữu.

Về việc này có sự phân định như sau: dù là vải đổi vải hay cơm đổi cơm, bất cứ

vật hợp pháp nào mà nói rằng "hãy đưa cái này lấy cái kia" thì phạm tội Tác ác. Sau khi nói như vậy mà đưa vật của mình cho mẹ, phạm tội Tác ác. Hoặc khi được bảo rằng "hãy đưa cái này lấy cái kia", hay chính mình nói "hãy đưa cái này, tôi sẽ đưa cái kia cho bà" rồi tự mình nhận lấy vật của mẹ, phạm tội Tác ác. Khi vật của mình đã sang tay người khác và vật của người khác đã sang tay mình, thì phạm tội Ưng đối trị. Tuy nhiên, đối với mẹ hoặc cha, nếu nói "hãy cho con cái này" thì không phạm tội danh xin xỏ (viññatti). Nếu nói "hãy nhận cái này" thì không phạm tội làm hư phí vật phẩm do đức tin (saddhādeyyavinipātana). Đối với người không phải thân quyến, nếu nói "hãy cho tôi cái này" thì phạm tội danh xin xỏ. Nếu nói "hãy nhận cái này" thì phạm tội làm hư phí vật phẩm do đức tin. Nếu phạm vào việc mua bán theo cách "đưa cái này lấy cái kia" thì phạm tội Ưng đối trị. Do đó, khi trao đổi vật hợp pháp ngay cả với cha mẹ, phải trao đổi theo cách tránh được ba tội danh này; đối với người không phải thân quyến cũng vậy.

Đây là phương thức trao đổi: Vị Tỳ-kheo có gạo để đi đường, trên đường gặp một người đang cầm cơm liền nói: "Chúng tôi có gạo, nhưng chúng tôi không có nhu cầu về gạo mà có nhu cầu về cơm." Người đó lấy gạo và đưa cơm, như vậy là hợp lệ. Cả ba tội danh đều không xảy ra. Thậm chí tối thiểu cũng không phạm lỗi gợi ý (nimittakamma). Tại sao? Vì vật trao đổi (vốn liếng) là sẵn có. Và ở phần sau đã nói rõ: "Vị ấy nói rằng: chúng tôi có vật này, và chúng tôi có nhu cầu về vật này vật kia." Người nào không làm như vậy mà lại trao đổi theo cách "đưa cái này lấy cái kia", thì phạm tội tùy theo tính chất của vật phẩm. Nếu thấy người ăn đồ thừa (vighāsāda) rồi bảo: "Hãy ăn phần cơm này rồi đi lấy thuốc nhuộm hoặc củi về đây", thì phạm tội Ưng đối trị tùy theo số lượng thuốc nhuộm, vỏ cây hoặc củi. Nếu bảo các thợ thủ công như thợ ngà v.v... rằng "hãy ăn cơm này rồi làm vật dụng này vật dụng kia" như bình lọc nước v.v..., hoặc bảo thợ nhuộm giặt y; thì phạm tội tùy theo tính chất vật phẩm. Bảo thợ cắt tóc cắt tóc, bảo thợ xây thực hiện việc xây dựng mới; cũng phạm tội tùy theo tính chất vật phẩm. Nhưng nếu không nói "hãy ăn cơm này rồi làm cái này", mà nói "hãy ăn cơm này, ông đã ăn rồi hoặc sẽ ăn, vậy hãy làm việc này việc kia cho tôi", thì hợp lệ. Trong các trường hợp này, mặc dù trong việc giặt y, cắt tóc hay xây dựng không có vật phẩm của người khác thuộc về tay mình để phải xả bỏ, nhưng vì trong Đại Chú giải (Mahā-aṭṭhakathā) đã khẳng định mạnh mẽ nên không thể bác bỏ; do đó, giống như trường hợp vật Ưng đối trị đã thọ dụng hết hoặc bị mất thì phải thuyết tội Ưng đối trị (Pācittiya), ở đây cũng phải thuyết tội như vậy.

* Trong phần "Có tưởng là mua bán đối với việc mua bán" v.v..., người nào

phạm vào việc mua bán, dù vị ấy có tưởng đó là mua bán, hay nghi ngờ, hoặc tưởng không phải mua bán, thì đều phạm tội Ưng đối trị. Cần hiểu rằng trong phần bộ ba nhỏ (Cūḷattika), ở hai trường hợp sau chỉ phạm tội Tác ác.

* "Hỏi giá" nghĩa là hỏi "chiếc bình bát này của ông giá bao nhiêu?". Sau khi được trả lời "giá như thế này", nếu vật hợp pháp của vị Tỳ-kheo có giá trị cao hơn, vị ấy nên đáp rằng: "Này thiện tín, vật này của tôi giá trị cao, ông hãy đưa bình bát của ông cho người khác đi." Nghe vậy, nếu người kia nói "tôi sẽ đưa thêm cái chậu khác nữa" thì được phép nhận; trường hợp này rơi vào công thức "chúng tôi có vật này" đã nêu. Nếu chiếc bình bát có giá trị cao mà vật của vị Tỳ-kheo giá trị thấp, và chủ bình bát không biết giá trị thực, thì không được nhận bình bát đó mà phải báo rằng "vật của tôi giá trị thấp". Người nào biết giá trị chênh lệch mà vẫn lừa dối để lấy thì phạm lỗi phải bồi thường theo giá trị vật đã nhận. Nếu chủ bình bát nói "bạch Ngài, không sao đâu, phần còn lại xin cho con được làm phước", thì hợp lệ.

"Báo cho người giúp việc" nghĩa là ngoại trừ người mà vị ấy nhận vật phẩm, vị ấy báo cho một người giúp việc khác (tối thiểu là con hay anh em của người đó) rằng "hãy dùng vật này mua cái kia mang về cho tôi". Nếu người giúp việc đó là người lanh lợi, tự mình đi bớt giá, tranh luận để mua được vật, thì vị Tỳ-kheo chỉ nên đứng yên lặng. Nếu người giúp việc không lanh lợi, không biết cách mua và bị thương buôn lừa dối, thì vị Tỳ-kheo nên bảo "đừng mua".

Trong đoạn "Chúng tôi có vật này" v.v..., vị ấy nói rằng: "Chúng tôi có dầu hoặc bơ tươi đã thọ nhận này, và chúng tôi có nhu cầu về loại dầu chưa thọ nhận khác." Nếu người kia lấy vật đó rồi đưa vật khác, thì ban đầu không nên để họ đong dầu của mình. Tại sao? Vì trong ống lường có thể còn dính lại dầu cũ, nếu đong sau thì dầu cũ (đã thọ nhận) sẽ làm hư tạp dầu mới (chưa thọ nhận). Những phần còn lại đều rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Mua bán.

Dứt Chương Lông cừu (Kosiyavaggo) thứ hai.

## *5.3. Chương Bình Bát (Pattavaggo)*

### 5.3.1. Chú giải Học giới về Bình bát

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Bình bát. Trong đó, "buôn bán bình bát" nghĩa là đi chu du khắp các làng mạc, thị trấn v.v... để thực hiện việc buôn bán bình bát. "Tại cửa hàng đồ dùng" (Āmattikāpaṇaṃ): các loại vật dụng đựng đồ được gọi là amatta, những người sở hữu các mặt hàng đó là āmattikā; cửa hàng của những người đó là āmattikāpaṇa; ý nghĩa là cửa hàng của những người buôn bán đồ gốm.

* "Ba cỡ bình bát" là ba kích thước của bình bát. "Đựng được một nửa dự cơm" nghĩa là đựng được lượng cơm nấu từ hai nắc (nāḷi) gạo theo đơn vị đo lường xứ Magadha. Trong Chú giải Andhaka có nói rằng: Một nắc Magadha tương đương mười hai cân rưỡi (pala). Trong Đại Chú giải có nói rằng: Ở đảo Sīhaḷa, nắc thông thường thì lớn, nắc của người Damiḷa thì nhỏ, còn nắc Magadha là có kích thước chuẩn; theo nắc Magadha đó, một nắc rưỡi sẽ bằng một nắc Sīhaḷa. "Phần đồ ăn cứng bằng một phần tư" nghĩa là lượng đồ ăn cứng có kích thước bằng một phần tư lượng cơm; điều này cần được hiểu theo lượng canh đậu xanh cầm được bằng tay. "Đồ ăn thêm tương xứng" là các loại thức ăn thêm như cá, thịt, rau, quả, măng v.v... phù hợp với lượng cơm đó.

Về việc này, có sự phân định như sau: Lấy hai nắc Magadha gạo sa-li cũ không bị hư hại, đã được giã kỹ và làm sạch, nấu thành cơm không còn lẫn gạo sống, không bị nhão, không vón cục, tơi xốp như một đống nụ hoa lài, và là loại cơm không chắt nước; sau khi cho tất cả cơm đó vào bình bát, vị ấy cho thêm một lượng canh đậu xanh được nấu với đầy đủ nguyên liệu, có độ đặc vừa phải, cầm được bằng tay, với kích thước bằng một phần tư lượng cơm. Sau đó, cho thêm các loại thức ăn như cá, thịt v.v... với lượng đủ dùng cho từng miếng cơm cho đến miếng cuối cùng. Còn các thứ như bơ tươi, dầu, nước váng sữa, nước cháo v.v... thì không nằm trong sự tính toán này, vì chúng thuộc về tính chất của cơm, không thể làm giảm hay tăng thêm (thể tích quy định). Như vậy, khi tất cả những thứ này đã được cho vào, nếu chúng dừng lại ở mức ngang bằng với đường chỉ (rãnh) dưới của vành miệng bình bát; khi dùng một sợi chỉ hoặc một dải vải cắt ngang qua mà nó chạm vào mép dưới của sợi chỉ hoặc dải vải đó, thì đây gọi là bình bát cỡ lớn (ukkaṭṭha). Nếu thức ăn vượt quá đường chỉ đó và vun lên như hình bảo tháp, thì đây gọi là bình bát cỡ lớn hạng thấp (ukkaṭṭhomaka). Nếu thức ăn không chạm tới đường chỉ đó mà vẫn còn nằm ở phía dưới, thì đây gọi là bình bát cỡ lớn hạng cao (ukkaṭṭhukkaṭṭho).

"Cơm nấu từ một nắc gạo" là lượng cơm nấu từ một nắc gạo Magadha. "Cơm nấu từ một bát gạo" (patthodana) là lượng cơm nấu từ nửa nắc gạo Magadha. Những phần còn lại cần được hiểu theo phương thức đã nêu. Tuy nhiên, có sự khác biệt về tên gọi như sau: Nếu lượng cơm nấu từ một nắc gạo cùng tất cả đồ ăn kèm được cho vào mà nằm ngang bằng với đường chỉ dưới theo phương thức đã nêu, thì đây gọi là bình bát cỡ trung (majjhimo). Nếu vượt quá đường chỉ và vun lên, gọi là bình bát cỡ trung hạng thấp (majjhimomaka). Nếu không chạm tới đường chỉ, gọi là bình bát cỡ trung hạng cao (majjhimukkaṭṭho). Nếu lượng cơm nấu từ nửa nắc gạo cùng đồ ăn kèm nằm ngang bằng đường chỉ dưới, thì gọi là bình bát cỡ nhỏ (omako). Nếu vượt quá đường chỉ và vun lên, gọi là bình bát cỡ nhỏ hạng thấp (omakomako). Nếu không chạm tới đường chỉ, gọi là bình bát cỡ nhỏ hạng cao (omakukkaṭṭho); như vậy có tất cả chín loại bình bát. Trong đó, có hai loại không được xem là bình bát (đúng tiêu chuẩn) là cỡ lớn hạng cao (ukkaṭṭhukkaṭṭho) và cỡ nhỏ hạng thấp (omakomako). Lời dạy "Lớn hơn mức đó không phải là bình bát, nhỏ hơn mức đó không phải là bình bát" là nhắm đến hai loại này. Loại cỡ lớn hạng cao vì lớn hơn cả mức lớn nhất nên được nói là "lớn hơn mức đó không phải là bình bát". Loại cỡ nhỏ hạng thấp vì nhỏ hơn cả mức nhỏ nhất nên được nói là "nhỏ hơn mức đó không phải là bình bát". Do đó, hai loại này chỉ được dùng như đồ đựng thông thường, không thể dùng để làm phép thọ trì (adhiṭṭhāna) hay làm phép nhường quyền sở hữu (vikappana). Bảy loại còn lại phải được thọ trì hoặc nhường quyền để sử dụng; nếu không làm như vậy mà để quá mười ngày thì phạm tội Ưng đối trị. Như vậy, đối với bảy loại bình bát đó, nếu để quá thời gian tối đa mười ngày thì phạm tội Ưng đối trị.

* "Sử dụng bình bát đã phạm tội Ưng đối trị khi chưa xả bỏ" nghĩa là khi uống cháo xong rồi rửa thì phạm một tội Tác ác, khi ăn đồ ăn cứng hoặc ăn cơm xong rồi rửa thì phạm một tội Tác ác; cứ mỗi lần thực hiện như vậy là một tội Tác ác.

* Về phần "Không phạm tội nếu trong vòng mười ngày vị ấy thọ trì hoặc nhường quyền", việc thọ trì hay nhường quyền đối với bình bát có kích thước chuẩn được hiểu như sau: Bình bát bằng sắt đã được nung năm lần hoặc bình bát bằng đất sét đã được nung hai lần thì đủ điều kiện để thọ trì, và cả hai loại đó chỉ được thọ trì sau khi đã trả tiền mua. Nếu thiếu dù chỉ một lần nung, hoặc tiền mua chưa được trả dù chỉ là một lượng nhỏ (kākaṇika), thì không được phép thọ trì. Thậm chí nếu chủ bình bát nói rằng "Khi nào các Ngài có tiền thì hãy đưa sau, bây giờ cứ thọ trì mà sử dụng đi", thì cũng không đủ điều kiện thọ trì; bởi vì do việc nung chưa đủ nên chưa được gọi là bình bát, và do tiền chưa được trả toàn bộ hay một phần nên chưa thuộc quyền sở hữu của mình, nó vẫn

thuộc về người khác; do đó, chỉ khi việc nung và việc trả tiền đã hoàn tất thì mới đủ điều kiện thọ trì. Thứ gì đủ điều kiện thọ trì thì cũng đủ điều kiện nhường quyền; dù vật đó đã về đến tay hay chưa về đến tay thì cũng phải thọ trì hoặc nhường quyền. Nếu người làm bình bát sau khi nhận tiền, vì tự mình muốn cúng dường nên nói: "Bạch Ngài, con sẽ làm bình bát cho Ngài, vào ngày đó con sẽ nung xong và để đó", nếu vị Tỳ-kheo để quá mười ngày kể từ ngày đã ấn định đó, thì phạm tội Ưng đối trị. Nhưng nếu người làm bình bát nói "Con sẽ làm và nung bình bát cho Ngài rồi sẽ gởi tin báo", sau đó họ làm đúng như vậy; vị Tỳ-kheo được gởi tin không báo lại cho vị Tỳ-kheo chủ bình bát, nhưng một người khác thấy hoặc nghe được liền báo: "Bạch Ngài, bình bát của Ngài đã xong rồi", thì lời báo của người này không được tính. Chỉ khi nào chính người được gởi tin báo lại, thì kể từ ngày nghe được lời đó, nếu để quá mười ngày thì phạm tội Ưng đối trị. Nếu người làm bình bát nói "Con sẽ làm và nung xong rồi gởi qua tay một người nào đó", sau đó họ làm đúng như vậy; vị Tỳ-kheo nhận bình bát mang về để trong liêu phòng của mình mà không báo cho chủ bình bát, có người khác thấy liền nói: "Bạch Ngài, chiếc bình bát mới mang về thật đẹp!", vị ấy hỏi: "Này hiền giả, bình bát ở đâu?", người kia đáp: "Được gởi qua tay vị Tỳ-kheo tên là như vậy"; lời của người này cũng không được tính. Chỉ khi nào vị Tỳ-kheo kia giao bình bát, thì kể từ ngày nhận được, nếu để quá mười ngày mà không xử lý thì phạm tội Ưng đối trị. Do đó, trong vòng mười ngày phải thực hiện việc thọ trì hoặc nhường quyền.

Trong đó, có hai cách thọ trì bình bát: thọ trì bằng thân hoặc thọ trì bằng lời nói. Đối với người thực hiện thọ trì theo các cách đó, trước tiên phải xả bỏ chiếc bình bát cũ đang hiện diện trước mặt hoặc không hiện diện trước mặt bằng lời "Tôi xả bỏ chiếc bình bát này" hoặc "Tôi xả bỏ chiếc bình bát đó"; sau khi đã xả bỏ hoặc đưa cho người khác, vị ấy chạm tay vào chiếc bình bát mới đang ở bất cứ đâu, hướng tâm tác ý rồi thực hiện động tác của thân để thọ trì bằng thân, hoặc phát ra âm thanh để thọ trì bằng lời nói. Việc thọ trì bằng lời nói có hai cách: Nếu bình bát ở trong tầm tay thì phải phát lời "Tôi thọ trì chiếc bình bát này". Nếu bình bát ở trong phòng, trên lầu hay ở tịnh xá lân cận, vị ấy phải xác định vị trí đặt vật rồi phát lời "Tôi thọ trì chiếc bình bát đó".

Khi thọ trì, vị ấy có thể tự mình thọ trì hoặc thọ trì trước mặt người khác. Việc thọ trì trước mặt người khác có lợi ích là: nếu vị ấy khởi lên sự nghi ngờ "Không biết mình đã thọ trì hay chưa?", thì người kia sẽ nhắc nhở để đoạn trừ sự nghi ngờ đó. Nếu một người nhận được mười chiếc bình bát và muốn tự mình sử dụng tất cả, thì không được thọ trì cùng lúc tất cả. Vị ấy phải thọ trì một chiếc, đến ngày hôm sau xả bỏ chiếc đó rồi thọ trì chiếc khác. Bằng phương cách này,

vị ấy có thể giữ gìn chúng thậm chí cả trăm năm.

Đối với một Tỳ-kheo thận trọng như vậy, liệu có khi nào việc thọ trì bị mất đi không? Có thể. Nếu vị ấy đưa bình bát cho người khác, hoặc hoàn tục, hoặc từ bỏ học giới, hoặc mệnh chung, hoặc giới tính bị thay đổi, hoặc thực hiện việc xả bỏ, hoặc bình bát bị thủng; khi đó việc thọ trì bị mất đi. Điều này đã được dạy rằng:

"Do cho đi, hoàn tục, từ bỏ học giới, và do sự mệnh chung;

Do thay đổi giới tính, do xả bỏ, và do lỗ thủng là thứ bảy."

Việc bị trộm cướp lấy đi hoặc người thân thiết tự ý lấy dùng cũng làm mất việc thọ trì. Lỗ thủng lớn cỡ nào thì việc thọ trì bị phá vỡ? Đó là lỗ mà một hạt kê có thể lọt ra và lọt vào được. Hạt kê này là loại hạt nhỏ nhất trong bảy loại ngũ cốc; khi lỗ đó được sửa chữa lại bằng mạt sắt hoặc đinh tán thì trong vòng mười ngày phải thọ trì lại. Đây là sự phân định về thọ trì trong phần "Trong vòng mười ngày thọ trì hoặc nhường quyền".

Về việc nhường quyền sở hữu (vikappana), có hai cách: nhường quyền trực tiếp và nhường quyền gián tiếp. Thế nào là nhường quyền trực tiếp? Sau khi biết số lượng bình bát là một hay nhiều và biết chúng đang hiện diện hay không hiện diện, vị ấy nói "Tôi nhường quyền chiếc bình bát này" hoặc "những chiếc bình bát này", "chiếc bình bát đó" hoặc "những chiếc bình bát đó" và nói tiếp "cho Ngài". Đây là cách nhường quyền trực tiếp thứ nhất. Đến mức độ này, vị ấy chỉ được phép cất giữ, không được phép sử dụng, không được phép cho đi hay thọ trì lại. Nhưng nếu người kia nói rằng "Hãy cứ sử dụng vật thuộc về tôi, hoặc cho đi, hoặc thực hiện theo ý muốn", thì khi đó việc xả bỏ quyền sở hữu đã hoàn tất, từ đó về sau vị ấy có thể sử dụng v.v...

Một phương cách khác: cũng sau khi biết rõ số lượng và tình trạng hiện diện của bình bát như trên, trước mặt một vị Tỳ-kheo, vị ấy chọn một trong năm hạng người chung pháp hữu mà mình quý mến, gọi tên người đó và nói: "Tôi nhường quyền chiếc bình bát này... cho Tỳ-kheo Tissa" hoặc "cho Tỳ-kheo-ni Tissa, cho nữ học viên Tissa, cho Sa-di Tissa, cho Sa-di-ni Tissa". Đây là cách nhường quyền trực tiếp thứ hai. Đến mức độ này, vị ấy chỉ được phép cất giữ, còn việc sử dụng v.v... thì tuyệt đối không được. Chỉ khi vị Tỳ-kheo (nhận lời nhường quyền) nói rằng "Hãy cứ sử dụng vật thuộc về Tỳ-kheo Tissa... hoặc cho đi, hoặc thực hiện theo ý muốn", thì khi đó việc xả bỏ quyền sở hữu đã hoàn tất. Từ đó về sau vị ấy có thể sử dụng v.v...

Thế nào là nhường quyền gián tiếp? Cũng sau khi biết rõ số lượng và tình trạng hiện diện của bình bát như trên, vị ấy nói "Tôi đưa chiếc bình bát này... cho Ngài để nhờ nhường quyền". Người kia sẽ hỏi: "Ai là bạn hay người thân thiết của Ngài?". Sau đó, vị ấy trả lời theo phương thức trước là "Tỳ-kheo Tissa...". Tiếp theo, vị Tỳ-kheo kia phải nói "Tôi giao (quyền này) cho Tỳ-kheo Tissa...". Đây là cách nhường quyền gián tiếp. Đến mức độ này, vị ấy chỉ được phép cất giữ, còn việc sử dụng v.v... thì tuyệt đối không được. Chỉ khi vị Tỳ-kheo kia nói theo phương thức đã nêu trong cách nhường quyền trực tiếp thứ hai rằng "Hãy cứ sử dụng vật thuộc về người có tên như vậy... hoặc cho đi, hoặc thực hiện theo ý muốn", thì việc xả bỏ quyền sở hữu đã hoàn tất. Từ đó về sau vị ấy có thể sử dụng v.v...

Sự khác biệt giữa hai cách nhường quyền này và toàn bộ các trình tự lời nói còn lại cần được hiểu theo phương thức đã nêu trong Chú giải Học giới về Dâng y (Kathina) thứ nhất, cùng với các sự khởi sanh v.v...

Dứt phần Chú giải Học giới về Bình bát.

### 5.3.2. Chú giải Học giới về Bình bát có dưới năm mối hàn

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Bình bát có dưới năm mối hàn. Trong đó, "không thể duy trì mạng sống" (na yāpeti): nghe nói nếu vị ấy không phải là bậc Thánh đệ tử thì đã rơi vào tình trạng khác (có thể là tuyệt vọng hoặc thối chí) do bị quấy nhiễu bởi những người đó; nhưng vì là bậc Dự lưu nên vị ấy chỉ không thể duy trì mạng sống về mặt thể xác đơn thuần; vì thế mới nói rằng: "chính vị ấy không thể duy trì mạng sống, ngay cả vợ con cũng chịu khổ sở."

612-3. "Với bình bát có dưới năm mối hàn" (Ūnapañcabandhanena): nghĩa là bình bát đó có ít hơn năm mối hàn, các mối hàn không đủ số lượng năm; đó là ý nghĩa của từ "ūnapañcabandhanena". Đây là cách dùng sở dụng cách để chỉ đặc điểm của vật thể. Trong đó, vì ngay cả bình bát không có mối hàn nào cũng không đủ năm mối hàn (do hoàn toàn không có), nên trong phần phân tích từ ngữ đã nói rằng "hoặc không có mối hàn" v.v... Và vì cụm từ "với bình bát có dưới năm mối hàn" đã được thuyết, nên chiếc bình bát nào đã có đủ năm mối hàn thì chiếc đó không còn được gọi là bình bát (hợp lệ để xin cái mới); do đó việc xin một chiếc khác là hợp lẽ. "Mối hàn" (bandhana) chỉ hiện hữu khi có vị trí để hàn, nếu không có vị trí đó thì không có mối hàn; vì vậy để chỉ rõ đặc điểm đó, đoạn văn đã nói "thế nào là vị trí không có mối hàn" v.v...

"Không có đường chỉ hai ngón tay" nghĩa là tính từ vành miệng trở xuống một khoảng bằng hai ngón tay mà không có lấy một đường chỉ nào. "Người nào có đường chỉ hai ngón tay": đối với người có một đường chỉ như vậy, vị ấy phải dùng dụng cụ dùi bình bát để đục lỗ tại mép dưới của đường chỉ đó, sau khi nung xong thì phải hàn lại bằng các loại dây như dây sợi, dây gai v.v... hoặc bằng dây thiếc; mối hàn đó phải được che phủ bằng một miếng thiếc hoặc bằng chất kết dính nào đó để thức ăn không bị dính vào. Chiếc bình bát đó phải được thọ trì rồi mới sử dụng, hoặc phải được đục lỗ nhỏ rồi mới hàn. Tuy nhiên, không được hàn bằng các chất thuần túy như sáp ong, nhựa sơn, nhựa cây sāla v.v... Được phép hàn bằng cách đốt nóng mật đường rồi trộn với bột đá. Nếu đục lỗ bằng dụng cụ dùi ở gần vành miệng thì thân bình bát dễ bị vỡ do độ dày của nó, vì thế nên đục ở phía dưới. Đối với người có hai đường chỉ hoặc một đường rộng bằng bốn ngón tay, thì phải có hai mối hàn. Người có ba đường chỉ hoặc một đường rộng sáu ngón tay thì phải có ba mối hàn. Người có bốn đường chỉ hoặc một đường rộng tám ngón tay thì phải có bốn mối hàn. Người nào có năm đường chỉ hoặc một đường rộng mười ngón tay, thì chiếc bình bát đó dù đã hàn hay chưa hàn cũng đều được xem là "không còn là bình bát" (đã hỏng), vị ấy được phép xin cái mới. Đây là sự phân định đối với bình bát đất.

Đối với bình bát sắt, dù có năm lỗ thủng hoặc nhiều hơn, nếu những lỗ đó đã được hàn kín và làm nhẵn bằng bột sắt, đinh tán hoặc miếng sắt, thì chiếc bình bát đó vẫn phải được sử dụng, không được phép xin cái mới. Tuy nhiên, nếu dù chỉ có một lỗ thủng lớn mà việc hàn bằng miếng sắt không làm cho nhẵn được, thức ăn vẫn bị dính vào lỗ đó, gây ra sự phi pháp; thì chiếc bình bát này được xem là "không còn là bình bát". Vị ấy được phép xin cái mới.

* "Phải thưa với vị Trưởng lão": sau khi chỉ ra lợi ích của chiếc bình bát, vị ấy nên thưa rằng: "Bạch Ngài, chiếc bình bát này có kích thước chuẩn, đẹp đẽ, phù hợp với bậc Trưởng lão, xin Ngài hãy nhận lấy." "Người nào không nhận": đối với người vì lòng lân mẫn (đối với vị Tỳ-kheo trẻ) mà không nhận thì phạm tội Tác ác. Còn người vì lòng biết đủ mà nghĩ rằng "ta cần gì chiếc bình bát khác" nên không nhận, thì không phạm tội. "Bình bát cuối cùng" là chiếc bình bát còn lại cuối cùng sau khi đã hoán đổi theo trình tự như vậy.

"Không để ở nơi không thích hợp": không được để bình bát ở những nơi không phù hợp như trên giường, ghế, trên dù, hoặc trên giá ngà voi v.v... Vị ấy thường để chiếc bình bát tốt đẹp trước đây ở đâu thì nay cũng phải để chiếc này ở đó. Các vị trí đặt bình bát đã được thuyết rõ trong chương Đại phẩm (Khandhaka) theo phương thức: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép cái đế kê bình bát" v.v...

"Không phải bằng sự hưởng dụng": không được sử dụng bình bát vào các việc không phải là thọ dụng như để nấu cháo, nấu thuốc nhuộm v.v... Tuy nhiên, nếu đang đi đường mà bị bệnh, trong khi không có đồ đựng nào khác, vị ấy được phép trét đất sét (quanh bình bát) để nấu cháo hoặc đun nước nóng.

"Không được cho đi": không được đem cho người khác. Nhưng nếu vị cộng trú hay vị phụ tá mang một chiếc bình bát quý khác đến và nói rằng: "Cái này phù hợp với con, còn cái này dành cho bậc Trưởng lão" rồi họ lấy chiếc cũ đi, thì điều đó hợp lệ. Hoặc người khác lấy chiếc đó rồi đưa chiếc bình bát của họ cho vị ấy, điều đó cũng hợp lệ. Vị ấy không có bổn phận phải nói: "Hãy mang trả chiếc bình bát của chính ta đây."

* "Đối với những người đã thỉnh mời": ở đây, đối với việc thỉnh mời dành cho Tăng đoàn, chỉ khi chiếc bình bát có đủ năm mối hàn mới được phép xin. Còn đối với việc thỉnh mời dành riêng cho cá nhân, thì ngay cả khi bình bát có dưới năm mối hàn cũng được phép xin; điều này đã được thuyết trong Chú giải Kurundi. Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Bình bát có dưới năm mối hàn.

### 5.3.3. Chú giải Học giới về Dược phẩm

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Dược phẩm. Trong đó, "Bạch Ngài, con có nhu cầu" (attho, bhante): khi vua thấy các vị Tỳ-kheo đang nỗ lực dọn dẹp hang đá để làm nơi trú ngụ cho vị Trưởng lão, vua muốn dâng tặng người giúp việc tịnh xá nên đã hỏi như vậy.

619-21. "Riêng biệt" (Pāṭiyekko) nghĩa là từng người một. "Được trang hoàng bằng vòng hoa" (Mālākiteti): nghĩa là người đang mang vòng hoa, được tô điểm bằng các vòng hoa tươi. "Cái đệm cỏ" (Tiṇaṇḍupakaṃ) là một vòng đệm bện bằng cỏ. "Đội lên" (Paṭimuñcī): nghĩa là đặt lên trên. "Đó đã trở thành vòng hoa vàng": ngay khi chiếc đệm cỏ được đặt lên đầu cô bé, do năng lực thọ trì (quyết định) của vị Trưởng lão, nó đã trở thành một vòng hoa sen bằng vàng. Bởi vì vị Trưởng lão đã quyết định ngay khi chiếc đệm cỏ vừa đặt lên đầu rằng: "Hãy trở thành vòng hoa vàng." "Lần thứ hai cũng vậy..." v.v... "Đi đến nơi đó": nghĩa là đi đến vào chính ngày thứ hai.

"Đã quyết định rằng đó là vàng" (Suvaṇṇantiadhimuccī): nghĩa là vị ấy quyết định rằng "hãy trở thành vật bằng vàng". "Đối với năm loại dược phẩm" là các thứ như bơ tươi v.v... "Những người ham hố" (Bāhulikā) là những người thực hành theo lối sống dư dật về vật dụng. "Trong vò hoặc trong hũ": ở đây các loại vò có miệng lớn được gọi là kolamba. "Bị dính và bị chảy ra" (Olīnavilīnānī): là những thứ bị chảy tràn xuống dưới và ra cả hai bên. "Bị vung vãi và tung tóe": là các thứ bơ tươi v.v... bị vung vãi do những người đào đất vì ngửi thấy mùi hương, hoặc bị tung tóe lên vách do những người đào vách và do những người đi lại phía trên. "Các kho chứa bên trong": là các kho hàng được sắp xếp ở phía trong nhà.

* "Là những thứ để nếm" (Paṭisāyanīyānī): nghĩa là những thứ cần được nếm, cần được thọ dụng. "Là các dược phẩm": dù chúng có thực hiện chức năng chữa bệnh hay không, chúng vẫn được gọi tên như vậy. Sau khi chỉ ra các thứ thông dụng trong thế gian như "bơ tươi từ bò" v.v..., bằng cụm từ "của những con vật có thịt hợp pháp", Ngài đã bao hàm và chỉ ra loại bơ của các loài khác như hươu, nai, thỏ v.v... Bởi vì con vật nào có sữa thì cũng có bơ, điều đó dù dễ tìm hay khó tìm thì cũng đã được thuyết để tránh sự mê mờ. Đối với bơ tươi cũng vậy.

"Được thọ dụng theo cách tích trữ": nghĩa là được phép tích trữ, cất giữ rồi mới thọ dụng. Như thế nào? Đối với bơ tươi v.v... được nêu trong Thánh điển: bơ tươi được thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng ngày hôm đó được phép thọ dụng cả khi pha trộn với thức ăn hoặc không pha trộn; kể từ sau buổi trưa trở đi cho đến bảy ngày, chỉ được phép thọ dụng loại không pha trộn thức ăn. Nếu quá bảy ngày mà vẫn để trong cùng một đồ đựng, thì phạm một tội Ưng đối trị. Nếu để trong nhiều đồ đựng, thì phạm nhiều tội Ưng đối trị theo số lượng vật phẩm. Nếu thọ nhận sau buổi trưa, thì trong bảy ngày chỉ được thọ dụng loại không pha trộn. Các thứ dược phẩm được cất giữ theo cách không thọ nhận đúng phép (uggahitaka) thì không được phép nuốt vào; chỉ được dùng để xoa bóp v.v... Dù quá bảy ngày cũng không phạm tội, vì chúng đã rơi vào trạng thái không được dùng để nuốt. Bởi vì từ "thứ để nếm" đã được thuyết. Nếu người chưa xuất gia dùng bơ tươi đã thọ nhận vào buổi sáng để làm thành bơ lỏng rồi dâng cúng, thì trong buổi sáng hôm đó được phép dùng chung với thức ăn. Nếu tự mình làm, thì trong bảy ngày cũng chỉ được dùng loại không pha trộn. Đối với bơ lỏng do bất cứ ai làm từ bơ tươi đã thọ nhận sau buổi trưa, thì trong bảy ngày cũng chỉ được dùng loại không pha trộn. Đối với vật được làm từ dược phẩm thọ nhận không đúng phép, sự phân định được hiểu theo phương thức về bơ lỏng thuần túy đã nêu trước đó.

Bơ lỏng được làm từ sữa hoặc sữa chua đã thọ nhận vào buổi sáng, nếu do người chưa xuất gia làm, thì trong buổi sáng ngày hôm đó được phép dùng chung với thức ăn. Nếu tự mình làm, thì chỉ được dùng loại không pha trộn. Đối với người đun nóng bơ tươi, việc đó không bị xem là tự mình nấu nướng (sāmaṃpāka), nhưng bơ đó không được dùng chung với thức ăn (khi đã quá giờ). Và kể từ sau buổi trưa trở đi thì tuyệt đối không được dùng chung với thức ăn. Dù quá bảy ngày cũng không phạm tội, vì vật đó đã được thọ nhận cùng với bản chất của nó (sữa/sữa chua), vì cụm từ "sau khi thọ nhận những thứ đó" đã được thuyết. Bơ lỏng làm từ các thứ thọ nhận sau buổi trưa thì chỉ được dùng để xoa bóp v.v... Các thứ làm từ vật thọ nhận không đúng phép vào buổi sáng, dù quá bảy ngày cũng không phạm tội cho cả hai trường hợp. Phương thức này cũng áp dụng cho bơ từ thịt phi pháp. Tuy nhiên có điểm khác biệt: nơi nào bơ nêu trong Thánh điển gây tội Ưng đối trị, thì bơ này gây tội Tác ác. Trong Chú giải Andhaka, sau khi đưa ra các lý do tương ứng, đã bác bỏ bơ và bơ tươi từ người, nhưng sự bác bỏ đó là không chuẩn xác, vì chúng đã được cho phép trong tất cả các bản Chú giải khác. Sự phân định về điều này sẽ có ở phần sau.

Bơ tươi được nêu trong Thánh điển nếu thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng hôm đó được phép dùng chung với thức ăn, kể từ sau buổi trưa trở đi chỉ được dùng loại không pha trộn. Nếu quá bảy ngày mà để trong nhiều đồ đựng khác nhau thì phạm tội theo số lượng đồ đựng; nếu để trong cùng một đồ đựng mà không trộn lẫn, để theo từng viên, thì phạm tội theo số lượng viên. Nếu thọ nhận sau buổi trưa thì được hiểu theo phương thức của bơ lỏng. Ở đây, vì trong bơ có thể có những hạt sữa chua hoặc những giọt váng sữa, nên các bậc Trưởng lão tầng lớp giữa (Upaḍḍhattherā) nói rằng bơ đó phải được rửa sạch mới hợp lệ. Nhưng Trưởng lão Mahāsīva nói rằng: "Kể từ khi được Đức Thế Tôn cho phép, các vị đã ăn ngay khi vừa vớt ra từ váng sữa." Do đó, khi thọ dụng bơ tươi, nên rửa sạch để loại bỏ sữa chua, váng sữa, ruồi, kiến v.v... Người nào muốn đun thành bơ lỏng để thọ dụng thì dù không rửa cũng được phép đun. Những gì thuộc về sữa chua hay váng sữa trong đó sẽ bị tiêu mất; ý nghĩa ở đây là khi đó vật phẩm không còn bị xem là thọ nhận cùng với bản chất gốc (sữa) nữa. Tuy nhiên, đối với những người hay nghi ngại, vì bơ đã được đun chung với thức ăn (sữa chua) nên họ sẽ nghi ngờ. Nay, đối với bơ tươi đã cất giữ không đúng phép, bơ tươi làm từ sữa hoặc sữa chua thọ nhận vào buổi sáng, bơ tươi làm từ các thứ đó thọ nhận sau buổi trưa, bơ tươi làm từ vật không đúng phép, và bơ tươi từ thịt phi pháp; toàn bộ phương thức về tội, không tội, thọ dụng và không thọ dụng đều phải được nắm bắt theo đúng trình

tự đã thuyết về bơ lỏng.

Đối với các Tỳ-kheo đi khất thực dầu, tại đó người ta đổ vào cả bơ lỏng, bơ tươi, dầu đã nấu hoặc dầu chưa nấu; trong đó có cả những giọt váng sữa, sữa chua, các hạt cơm, cám gạo, hoặc ruồi v.v... Nếu dầu đó được nấu bằng sức nóng mặt trời rồi lọc lấy thì được xem là dược phẩm bảy ngày; vị ấy có thể đun chung với các dược phẩm đã thọ nhận khác để làm thuốc nhỏ mũi. Nếu vào mùa mưa, vị Sa-di có lòng tầm quý muốn tránh việc đun nóng các hạt gạo v.v... rơi trong đó cùng với dầu, đã làm cho dầu tan chảy trên lửa rồi lọc sạch, sau đó mới đun lại để dâng; thì theo phương thức trước, dầu đó hợp lệ trong bảy ngày.

Trong các loại dầu, dầu mè thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng hôm đó được dùng chung với thức ăn, từ sau buổi trưa trở đi chỉ dùng loại không pha trộn. Nếu quá bảy ngày thì phạm tội Ưng đối trị theo số lượng đồ đựng. Nếu thọ nhận sau buổi trưa, trong bảy ngày chỉ được dùng loại không pha trộn. Dầu cất giữ không đúng phép thì không được nuốt, chỉ được dùng để thoa đầu v.v..., dù quá bảy ngày cũng không phạm tội. Dầu làm từ mè đã thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức ăn, từ sau buổi trưa trở đi không được nuốt, chỉ dùng để thoa đầu v.v..., dù quá bảy ngày cũng không phạm tội. Dầu làm từ mè đã thọ nhận sau buổi trưa thì tuyệt đối không được nuốt, vì hạt mè đã được thọ nhận cùng với bản chất của nó (thức ăn), dù quá bảy ngày cũng không phạm tội, chỉ dùng để thoa đầu v.v... Đối với dầu làm từ mè thọ nhận không đúng phép vào buổi sáng hay sau buổi trưa, phương thức này cũng tương tự.

Dầu làm từ mè thọ nhận vào buổi sáng, bằng cách rang hạt hoặc đồ bột mè rồi rưới nước nóng để ép lấy dầu; nếu do người chưa xuất gia làm thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức ăn. Nếu tự mình làm, vì dầu đã được chiết xuất ra nên trong buổi sáng đó chỉ dùng loại không pha trộn. Vì đã tự mình nấu nướng (sāmaṃpāka) nên không được dùng chung với thức ăn; và vì mè đã được thọ nhận cùng bản chất gốc (thức ăn) nên kể từ sau buổi trưa trở đi, cả hai trường hợp đều không được nuốt, chỉ dùng để thoa đầu v.v..., dù quá bảy ngày cũng không phạm tội. Nếu chỉ dùng một lượng nước nóng rất ít để rảy lên, thì lượng nước đó được xem là không đáng kể, không tính vào việc tự mình nấu nướng. Đối với dầu cải v.v... được thọ nhận mà không kèm theo hạt (vật thực), sự phân định hoàn toàn giống như dầu mè không kèm hạt đã nêu.

Tuy nhiên, nếu dầu làm từ bột hạt cải v.v... thọ nhận vào buổi sáng bằng cách

nấu dưới nắng, thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức ăn, từ sau buổi trưa trở đi chỉ dùng loại không pha trộn, quá bảy ngày phạm tội Ưng đối trị. Nhưng vì người ta thường đồ bột hạt cải, cam thảo rồi rang gỗ thầu dầu để làm dầu, nên dầu của những thứ đó nếu do người chưa xuất gia làm thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức ăn. Vì các nguyên liệu đó là dược phẩm suốt đời nên việc thọ nhận cùng với bản chất gốc của chúng không có lỗi. Nếu tự mình làm, chỉ được thọ dụng theo cách không pha trộn thức ăn trong bảy ngày. Dầu làm từ các nguyên liệu thọ nhận không đúng phép thì không được nuốt, chỉ dùng cho việc sử dụng bên ngoài, dù quá bảy ngày cũng không phạm tội.

Dầu được làm từ hạt cải, cam thảo hoặc gỗ thầu dầu đã thọ nhận để làm dầu, thì được xem là dược phẩm bảy ngày. Nếu làm vào ngày thứ hai thì chỉ dùng được trong sáu ngày còn lại. Làm vào ngày thứ ba thì dùng được năm ngày. Làm vào ngày thứ tư, năm, sáu, bảy thì chỉ dùng được trong chính ngày đó. Nếu để quá lúc mặt trời mọc (ngày thứ tám), thì phạm tội Ưng đối trị. Làm vào ngày thứ tám thì không được nuốt. Vì không phạm tội Ưng đối trị nên được dùng cho việc sử dụng bên ngoài. Thậm chí nếu không làm dầu, mà để các hạt cải v.v... đã nhận để làm dầu quá bảy ngày thì phạm tội Tác ác. Trong Thánh điển không nêu rõ các loại dầu khác như dầu dừa, dầu sầu đâu, dầu kosamba, dầu karamanda, dầu lanh v.v...; nếu thọ nhận những thứ này mà để quá bảy ngày thì phạm tội Tác ác. Đây là điểm khác biệt của chúng. Các phần còn lại, sau khi xem xét về vật hữu hạn thời gian (yāvakālika) và vật suốt đời (yāvajīvika), toàn bộ các quy định về việc tự nấu nướng, vật thọ nhận cùng bản chất gốc, thọ nhận buổi sáng, thọ nhận sau buổi trưa và vật thọ nhận không đúng phép, tất cả cần được nắm bắt theo phương thức đã thuyết.

* Chú giải về mỡ động vật (Vasātela): "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép các loại mỡ làm dược phẩm: mỡ gấu, mỡ cá, mỡ cá heo, mỡ lợn, mỡ lừa" (Đại Phẩm 262); đây là dầu được nấu từ các loại mỡ đã được cho phép như vậy. Tại đây, bằng cách nêu "mỡ gấu", ngoại trừ mỡ người, tất cả mỡ của các loài thú có thịt không hợp pháp (akappiyamaṃsa) đều được cho phép dùng làm dược phẩm. Qua việc nêu mỡ cá, mỡ cá heo cũng được bao hàm, nhưng vì thuộc loại cá dữ nên được nêu riêng biệt. Qua việc nêu các loài như cá v.v..., mỡ của tất cả các loài thú có thịt hợp pháp cũng được cho phép. Trong các loại thịt, thịt của mười loài sau là không hợp pháp: người, voi, ngựa, chó, rắn, sư tử, hổ, báo, gấu, linh cẩu. Trong các loại mỡ, chỉ duy nhất mỡ người là không hợp pháp. Trong các thứ như sữa v.v..., không có loại nào là không hợp pháp.

Dầu mỡ do người chưa xuất gia chế biến và chiết xuất, nếu thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng hôm đó được phép dùng chung với thức ăn. Kể từ sau giờ trưa trở đi, chỉ được dùng loại không pha trộn thức ăn trong vòng bảy ngày. Nếu trong đó có lẫn những mảnh thịt, gân, xương hoặc máu nhỏ như hạt bụi, thì những thứ đó được xem là không đáng kể (không tính là pha trộn). Nếu vị Tỳ-kheo tự mình thọ nhận mỡ rồi chế biến, phải thọ nhận vào buổi sáng, nấu và lọc sạch, rồi thọ dụng theo cách không pha trộn thức ăn trong vòng bảy ngày. Nhắm đến việc thọ dụng không pha trộn thức ăn mà điều này đã được thuyết: "Thọ nhận đúng lúc, nấu đúng lúc, pha trộn đúng lúc thì được phép thọ dụng như dầu" (Đại Phẩm 262). Ngay cả trong trường hợp đó, vật không đáng kể vẫn là không đáng kể. Còn vào giờ phi thời (sau giờ trưa), tuyệt đối không được phép thọ nhận hoặc chế biến. Điều này đã được thuyết rằng:

"Này các Tỳ-kheo, nếu thọ nhận vào phi thời, nấu vào phi thời, pha trộn vào phi thời, nếu thọ dụng thì phạm ba tội Tác ác. Này các Tỳ-kheo, nếu thọ nhận vào đúng thời, nấu vào phi thời, pha trộn vào phi thời, nếu thọ dụng thì phạm hai tội Tác ác. Này các Tỳ-kheo, nếu thọ nhận vào đúng thời, nấu vào đúng thời, pha trộn vào phi thời, nếu thọ dụng thì phạm một tội Tác ác. Này các Tỳ-kheo, nếu thọ nhận vào đúng thời, nấu vào đúng thời, pha trộn vào đúng thời, nếu thọ dụng thì không phạm tội."

Các vị đệ tử đã hỏi Trưởng lão Upatissa rằng: "Bạch Ngài, bơ lỏng, bơ tươi và mỡ nếu nấu chung một chỗ để chiết xuất ra thì có hợp lệ không?". Ngài đáp: "Này các hiền giả, không hợp lệ". Vị Trưởng lão ở đây có sự nghi ngại giống như đối với cặn dầu đã nấu. Sau đó họ hỏi thêm: "Bạch Ngài, trong bơ tươi có viên sữa chua hoặc giọt váng sữa, điều đó có hợp lệ không?". Ngài đáp: "Này các hiền giả, điều đó cũng không hợp lệ". Sau đó họ thưa rằng: "Bạch Ngài, nếu nấu chung một chỗ, các thứ hòa quyện sẽ có năng lực mạnh, chế ngự được bệnh tật?". Trưởng lão liền chấp thuận: "Lành thay, này các hiền giả".

Trưởng lão Mahāsuma lại nói: "Mỡ của thịt hợp pháp thì hợp lệ khi thọ dụng chung với thức ăn, các loại mỡ khác thì hợp lệ khi thọ dụng không chung với thức ăn". Trưởng lão Mahāpaduma bác bỏ ý kiến "Đây là cái gì?" rồi nói rằng: "Chẳng phải các Tỳ-kheo bị bệnh phong khi dùng cháo nấu từ nước sắc năm loại rễ cây đã cho thêm dầu gấu, dầu lợn v.v... để uống sao? Do sự gia tăng năng lực của nó mà chế ngự được bệnh tật"; sau khi nói vậy Ngài kết luận "điều đó hợp lệ".

Mật ong (Madhu) gọi là mật của loài ong, tức là mật được làm bởi các loài ong

mật, ong ruồi và ong bắp cày. Mật đó nếu thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng hôm đó được dùng chung với thức ăn, kể từ sau giờ trưa trở đi trong vòng bảy ngày chỉ được dùng không chung với thức ăn. Quá bảy ngày, nếu mật ong rừng đặc như chất keo được cắt thành từng miếng để lưu giữ, hoặc loại mật khác để trong nhiều đồ đựng, thì phạm tội Ưng đối trị theo số lượng vật phẩm. Nếu chỉ có một miếng duy nhất, hoặc loại mật khác để trong một đồ đựng duy nhất, thì chỉ phạm một tội Ưng đối trị. Vật thọ nhận không đúng phép (uggahitaka) được hiểu theo phương thức đã nêu, chỉ được dùng để xoa vết thương v.v... Tảng ong hoặc sáp ong nếu đã sạch mật, tinh khiết, thì là dược phẩm suốt đời. Nếu còn dính mật thì tính theo tính chất của mật ong. Loài Cīrikā là loại ong lớn có cánh, và loài Tumbala là loại ong bắp cày đen lớn có cánh xương; mật ở trong tổ của chúng giống như nhựa cây, đó là dược phẩm suốt đời.

Nước mía (Phá-ninh - Phāṇita) là thứ chiết xuất từ cây mía; cần hiểu rằng tất cả các sản phẩm biến chế từ mía, dù chưa nấu hay đã nấu nhưng không còn nguyên chất, đều gọi là nước mía. Nước mía đó thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức ăn, kể từ sau giờ trưa trở đi trong bảy ngày chỉ dùng không chung với thức ăn. Quá bảy ngày phạm tội Ưng đối trị theo số lượng vật phẩm. Nhiều khối nước mía được nghiền nát rồi bỏ vào một đồ đựng, kết thành một khối đặc, thì chỉ phạm một tội Ưng đối trị. Vật thọ nhận không đúng phép được hiểu theo phương thức đã nêu, chỉ được dùng để xông nhà v.v... Nước mía làm từ nước mía chưa lọc thọ nhận vào buổi sáng, nếu do người chưa xuất gia làm, thì được dùng chung với thức ăn. Nếu tự mình làm, chỉ dùng không chung với thức ăn. Kể từ sau giờ trưa trở đi, do hạt mía đã được thọ nhận cùng với bản chất của nó (vật thực), nên không được nuốt vào, dù quá bảy ngày cũng không phạm tội. Nước mía làm từ nước mía chưa lọc thọ nhận sau giờ trưa cũng không được nuốt vào, dù quá bảy ngày cũng không phạm tội. Phương thức này cũng áp dụng cho nước mía làm từ cây mía đã thọ nhận. Nước mía làm từ nước mía đã lọc thọ nhận vào buổi sáng, nếu do người chưa xuất gia làm thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức ăn, sau giờ trưa chỉ dùng không chung với thức ăn trong bảy ngày. Nếu tự mình làm thì ngay cả buổi sáng cũng chỉ dùng không chung với thức ăn. Nước mía làm từ nước mía đã lọc thọ nhận sau giờ trưa thì chỉ dùng không chung với thức ăn trong bảy ngày. Vật làm từ thứ thọ nhận không đúng phép được hiểu theo phương thức đã nêu. Trong Đại Chú Giải có nói: "Nước mía từ mía cháy hoặc từ mía bị giã nát chỉ hợp lệ vào buổi sáng".

Trong Chú Giải Mahāpaccariya, sau khi đặt câu hỏi "Vật này được nấu cùng với

bản chất gốc của nó thì hợp lệ hay không hợp lệ?", đã kết luận rằng "Nước mía từ mía thì không có chuyện không hợp lệ vào sau giờ trưa", điều đó là đúng đắn. Nước mía làm từ hoa cam thảo nấu với nước lạnh, vào buổi sáng được dùng chung với thức ăn, sau giờ trưa trong bảy ngày chỉ dùng không chung với thức ăn. Quá bảy ngày phạm tội Tác ác theo số lượng vật phẩm. Nước mía hoa cam thảo nấu chung với sữa là vật hữu hạn thời gian (yāvakālika). Đường phèn (Khaṇḍasakkhara) đã được lọc sạch lớp màng sữa nên hợp lệ (là dược phẩm). Hoa cam thảo tươi thọ nhận vào buổi sáng thì hợp lệ, dù đã rang cũng hợp lệ. Sau khi rang đem giã nát, dù có trộn với mè v.v... hay không trộn cũng hợp lệ. Nếu người ta lấy thứ đó dùng để ủ rượu, thì kể từ khi trộn men vào, nó không còn hợp lệ nữa. Nước mía từ tất cả các loại quả hữu hạn thời gian như chuối, chà là, xoài, quân, mít, me v.v... đều là vật hữu hạn thời gian. Nước mía làm từ các loại tiêu chín là vật suốt đời.

Thọ nhận những thứ đó: dù cho thọ nhận tất cả các thứ rồi để chung trong một cái hũ không phân biệt, quá bảy ngày chỉ phạm một tội Ưng đối trị. Nếu để riêng rẽ thì phạm năm tội Ưng đối trị. Trong vòng bảy ngày chưa quá hạn, dù là người bệnh hay không bệnh, đều được thọ dụng theo ý muốn theo phương thức đã nêu. Có bảy trường hợp chỉ định riêng biệt: chỉ định theo bệnh, chỉ định theo cá nhân, chỉ định theo thời gian, chỉ định theo dịp, chỉ định theo địa phương, chỉ định theo mỡ, chỉ định theo dược phẩm.

Trong đó, chỉ định theo bệnh là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép thịt sống và máu sống trong trường hợp bị bệnh do phi nhân làm hại" (Đại Phẩm 264); được cho phép nhắm đến loại bệnh như vậy, nên chỉ hợp lệ cho người có bệnh đó, không hợp lệ cho người khác. Và vật đó dù vào đúng thời hay phi thời, dù là loại hợp pháp hay không hợp pháp (đối với người thường) thì vẫn hợp lệ (cho người bệnh này).

Chỉ định theo cá nhân là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép việc nhai lại của người hay nhai lại. Này các Tỳ-kheo, vật đã đưa ra khỏi miệng thì không được nuốt vào lại" (Tiểu Phẩm 273); được cho phép nhắm đến cá nhân như vậy, nên chỉ hợp lệ cho chính người đó, không hợp lệ cho người khác.

Chỉ định theo thời gian là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép dùng bốn loại vật uế trế: phân, nước tiểu, tro, đất" (Đại Phẩm 268); được cho phép nhắm đến lúc bị rắn cắn, nên trong lúc đó dù vật chưa được thọ nhận cũng hợp lệ, không hợp lệ trong lúc khác.

Chỉ định theo dịp là: "Ăn theo nhóm, trừ khi vào các dịp..." (Ưng đối trị 217); theo phương thức đó, các trường hợp không phạm tội được cho phép nhắm đến từng dịp cụ thể, nên chỉ không phạm tội trong chính các dịp đó, không phải lúc khác.

Chỉ định theo địa phương là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép việc thọ cụ túc giới với nhóm năm vị có bậc trì Luật ở những vùng biên địa như thế này" (Đại Phẩm 259); các việc như thọ cụ túc giới được cho phép nhắm đến vùng biên địa, nên chỉ hợp lệ tại đó, không hợp lệ tại trung quốc (vùng trung tâm).

Chỉ định theo mỡ là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép các loại mỡ làm dược phẩm" (Đại Phẩm 262); được cho phép dưới tên gọi "mỡ" như vậy, ngoại trừ mỡ người, dầu của tất cả các loại mỡ hợp pháp hay không hợp pháp đều hợp lệ cho những người cần dùng đến theo cách thọ dụng dầu.

Chỉ định theo dược phẩm là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép năm loại dược phẩm" (Đại Phẩm 260-261); được cho phép dưới tên gọi "dược phẩm" là những thứ có khả năng duy trì sức khỏe nhưng không dùng làm thực phẩm chính, gồm: bơ lỏng, bơ tươi, dầu, mật ong, nước mía. Sau khi thọ nhận những thứ đó, vào buổi sáng ngày hôm đó được dùng tùy ý, kể từ sau giờ trưa trở đi nếu có lý do cần thiết thì được dùng trong vòng bảy ngày theo phương thức đã nêu.

* "Quá bảy ngày, có tưởng là đã quá, phạm tội Ưng đối trị": dù vật chỉ nhỏ bằng hạt cải, hoặc chỉ một lần dùng ngón tay quệt lấy nếm nơi đầu lưỡi, thì cũng phải xả bỏ và phải sám hối tội Ưng đối trị.

"Không được thọ dụng bằng cách dùng cho thân thể" nghĩa là không được thoa lên thân hoặc thoa lên vết thương trên thân. Các thứ như y cà-sa, gậy, giày, đế lót chân, giường, ghế v.v... đã bị những dược phẩm đó dính vào thì cũng không được thọ dụng. Trong Chú Giải Mahāpaccariya có nói: "Ngay cả những chỗ tay nắm nơi cánh cửa và cửa sổ cũng không được thoa lên". Trong Đại Chú Giải lại nói: "Nhưng nếu pha trộn vào nước sắc vỏ cây thì được phép thoa lên cánh cửa và cửa sổ".

"Không phạm tội nếu trong vòng bảy ngày vị ấy thọ trì": trong vòng bảy ngày, nếu vị ấy thọ trì bơ lỏng, dầu, mỡ làm dầu thoa đầu hoặc dầu xoa bóp, mật ong làm thuốc thoa vết thương, nước mía để xông nhà, thì không phạm tội. Nếu muốn đổ dầu đã thọ trì vào một bình dầu chưa thọ trì, nếu trong bình có lỗ thủng nhỏ khiến dầu thấm vào và bị dầu cũ bao phủ, thì phải thọ trì lại. Nếu đó là bình miệng rộng, lượng dầu lớn đổ vào ngay lập tức bao phủ dầu cũ, thì

không cần thọ trì lại. Bởi vì vật đó đã theo tính chất của vật đã thọ trì; theo phương thức này, việc đổ dầu chưa thọ trì vào bình dầu đã thọ trì cũng cần được hiểu như vậy.

* "Cho đi" (Vissajjeti): ở đây, nếu vật thuộc sở hữu của hai người được một người thọ nhận và chưa phân chia, quá bảy ngày cả hai đều không phạm tội (vì chưa xác định phần của mình), nhưng không được phép thọ dụng. Nếu người thọ nhận nói với người kia: "Này hiền giả, hãy thọ dụng dầu này trong vòng bảy ngày", nhưng người kia không thọ dụng, thì ai phạm tội? Không ai phạm tội cả. Tại sao? Vì người thọ nhận đã cho đi, còn người kia thì chưa thọ nhận.

"Bị hư hỏng" nghĩa là trở thành vật không được thọ dụng. Trong các đoạn như "đã từ bỏ" v.v..., tâm nào mà dược phẩm đã bị từ bỏ, bị mửa ra, bị phóng thích thì tâm đó được gọi là tâm đã từ bỏ, đã mửa ra, đã phóng thích. Do tâm đó mà người ấy được gọi là người không còn mong cầu; ý nghĩa là người không còn mong cầu đã đưa vật đó cho vị Sa-di. Tại sao điều này được thuyết? Trưởng lão Mahāsuma nói: "Để chỉ ra việc không phạm tội cho người đã cho đi trong vòng bảy ngày, sau đó nhận lại và thọ dụng". Trưởng lão Mahāpaduma lại nói: "Điều này không nên được xin lại, vì đối với vật đã cho đi trong vòng bảy ngày, khi thọ dụng lại vốn dĩ đã không có tội. Điều này được thuyết để chỉ ra việc không phạm tội khi thọ dụng vật đã quá bảy ngày". Do đó, dược phẩm đã được cho như vậy, nếu vị Sa-di chế biến lại hay không chế biến lại mà đưa cho vị Tỳ-kheo đó để làm thuốc nhỏ mũi, thì vị ấy được phép nhận lấy để làm thuốc nhỏ mũi. Nếu vị Sa-di còn khờ dại, không biết cách đưa, một vị Tỳ-kheo khác nên bảo: "Này Sa-di, con có dầu không?", "Bạch Ngài, có", "Hãy mang đến đây, chúng ta sẽ làm dược phẩm cho vị Trưởng lão". Làm như vậy cũng hợp lệ. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sự khởi sanh giống như học giới Dâng y (Kathina), là không hành động (akiriya), không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Dược phẩm.

### 5.3.4. Chú giải Học giới về Y tắm mưa

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Y tắm mưa. Trong đó, "Y tắm mưa đã được cho phép" nghĩa là đã được cho phép trong chương về Y phục (Cīvarakkhandhaka) thuộc câu chuyện về bà Visākhā (Đại Phẩm 349 và tiếp theo). "Sớm hơn" (Paṭikacceva) nghĩa là trước đó.

* "Còn một tháng nữa là hết mùa hè" nghĩa là trong bốn tháng mùa hè, còn lại một tháng cuối cùng. "Sau khi đã làm" nghĩa là đã hoàn tất việc may, nhuộm và thực hiện phép làm dấu (kappa). Khi thực hiện, chỉ nên làm một chiếc và thọ trì đúng thời; không được phép thọ trì hai chiếc.

"Khi còn hơn một tháng nữa là hết mùa hè" nghĩa là vào thời điểm còn lại nhiều hơn một tháng được gọi tên là mùa hè.

Trong đoạn "Khi còn hơn nửa tháng nữa là hết mùa hè, sau khi làm xong vị ấy mặc vào", tại đây cần phải hiểu rõ bốn loại phạm vi (khetta): phạm vi tìm kiếm, phạm vi thực hiện, phạm vi mặc, và phạm vi thọ trì; cùng với hai thời kỳ là thời kỳ trong lòng (kucchisamayo) và thời kỳ ngoài lưng (piṭṭhisamayoti); cùng với hai bộ bốn là bộ bốn thời kỳ ngoài lưng và bộ bốn thời kỳ trong lòng.

Trong đó, kể từ ngày kế tiếp ngày trăng tròn tháng Jeṭṭhamūla (tháng Năm - Sáu) cho đến ngày lễ Uposatha của nửa tháng tối, nửa tháng này là phạm vi tìm kiếm và phạm vi thực hiện. Trong khoảng thời gian này, nếu chưa có thì được phép tìm kiếm, nếu có rồi thì được phép làm y; nhưng không được phép mặc và không được phép thọ trì. Kể từ ngày kế tiếp ngày lễ Uposatha của nửa tháng tối cho đến ngày trăng tròn tháng Āsāḷhī (tháng Sáu - Bảy), nửa tháng này là phạm vi của cả ba việc: tìm kiếm, thực hiện và mặc. Trong khoảng thời gian này, được phép tìm kiếm, làm y và mặc y; chỉ duy nhất việc thọ trì là chưa được phép. Kể từ ngày kế tiếp ngày trăng tròn tháng Āsāḷhī cho đến ngày trăng tròn tháng Kattika (tháng Mười - Mười một), bốn tháng này là phạm vi của cả bốn việc: tìm kiếm, thực hiện, mặc và thọ trì. Trong khoảng thời gian này, nếu chưa có thì được tìm, nếu có thì được làm, mặc và thọ trì. Đó là bốn loại phạm vi cần được biết.

Còn kể từ ngày kế tiếp ngày trăng tròn tháng Kattika cho đến ngày trăng tròn tháng Jeṭṭhamūla, bảy tháng này được gọi là thời kỳ ngoài lưng. Trong khoảng thời gian này, nếu vị ấy khởi tâm rằng "đã đến thời kỳ y tắm mưa" rồi tìm cách có được y tắm mưa từ người không phải thân quyến và không có lời thỉnh mời trước, thì theo học giới này vị ấy phạm tội Ưng đối trị. Nếu vị ấy thực hiện việc xin bằng cách nói "Hãy cho tôi y tắm mưa" v.v... thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới về Việc xin y từ người không phải thân quyến (Aññātakaviññattisikkhāpada). Nếu khởi tâm như đã nêu mà tìm cách có được y từ người thân quyến hoặc người có lời thỉnh mời trước, thì theo chính học giới này vị ấy phạm tội Ưng đối trị. Nếu thực hiện việc xin y (từ thân quyến) thì không phạm tội theo học giới về Việc xin y từ người không phải thân quyến.

Điều này đã được thuyết trong bộ Tập Anh (Parivāra):

"Xin y nơi mẫu thân, và không phải vật đã chuyển sang Tăng chúng; do đâu mà phạm tội, và do đâu không phạm tội nơi thân quyến; đây là câu hỏi đã được các bậc hiền trí suy xét." (Tập Anh 481).

Câu hỏi này đã được thuyết nhắm đến ý nghĩa này. Như vậy, bộ bốn thời kỳ ngoài lưng cần được biết.

Còn kể từ ngày kế tiếp ngày trăng tròn tháng Jeṭṭhamūla cho đến ngày trăng tròn tháng Kattika, năm tháng này được gọi là thời kỳ trong lòng. Trong khoảng thời gian này, nếu khởi tâm như đã nêu mà tìm cách có được y tắm mưa từ người không phải thân quyến và không có lời thỉnh mời trước, thì phạm tội Tác ác do vi phạm nghi thức. Đối với những người vốn đã từng cúng dường y tắm mưa trước đây, dù họ là người không phải thân quyến hay không có lời thỉnh mời, thì cũng không phạm tội vi phạm nghi thức vì việc khởi tâm tìm y nơi họ đã được cho phép. Nếu thực hiện việc xin y (nơi người không phải thân quyến) thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới về Việc xin y từ người không phải thân quyến. Điều này cũng áp dụng cho cả những người thường xuyên cúng dường y tắm mưa. Nếu khởi tâm như đã nêu mà tìm cách có được y từ người thân quyến hoặc người có lời thỉnh mời trước, thì theo học giới này không phạm tội. Nếu thực hiện việc xin y thì không phạm tội theo học giới về Việc xin y từ người không phải thân quyến. Lời dạy "Không được nói 'hãy cho tôi'" là nhắm đến người không phải thân quyến và không có lời thỉnh mời trong thời gian tìm kiếm. Như vậy, bộ bốn thời kỳ trong lòng cần được biết.

"Để thân trần cho mưa xối, phạm tội Tác ác": ở đây không tính theo số lượng giọt nước chạm vào thân, mà tính theo kết quả của việc tắm; cứ mỗi nỗ lực thực hiện là một tội Tác ác. Điều này áp dụng khi vị ấy tắm bằng nước mưa rơi trực tiếp từ bầu trời tại nơi sân trống. Còn nếu tắm bằng nước dội từ bình, hũ tại phòng tắm hoặc ao hồ thì không phạm tội.

"Mùa mưa bị dời lại": ở đây, nếu y tắm mưa đã được tìm kiếm và làm xong cho tháng cuối cùng của mùa hè, nhưng sau đó tháng đầu tiên của mùa mưa bị dời lại (nhuận), khiến cho tháng cuối mùa hè cũ trở thành tháng kế cuối, thì y tắm mưa phải được giặt sạch và cất đi. Chiếc y chưa thọ trì, chưa nhường quyền này được phép lưu giữ trong hai tháng; đến ngày nhập hạ mới được thọ trì. Nếu do sơ ý hoặc do y chưa làm xong mà chưa thọ trì, thì y được lưu giữ trong hai tháng đó cộng với bốn tháng mùa mưa, tổng cộng là sáu tháng. Nếu vào

tháng Kattika có việc thụ phong y Ca-thi-na (Kathina), thì được thêm bốn tháng nữa, tổng cộng là mười tháng. Sau đó, nếu vị ấy có sự mong đợi và giữ lại như là y nền tảng (mūlacīvara) thì được thêm một tháng nữa, tổng cộng là mười một tháng. Tuy nhiên, nếu vị ấy nhận được và làm xong y tắm mưa vào thời điểm trước ngày nhập hạ từ một đến mười ngày, hoặc nhận được trong kỳ an cư, thì phải thọ trì khi nào? Vấn đề này không thấy thảo luận trong các bộ Chú giải. Theo ý kiến của chúng tôi, nếu y làm xong trong vòng mười ngày kể từ ngày nhận được, thì phải thọ trì ngay trong vòng mười ngày đó. Nếu làm xong sau mười ngày, thì thọ trì ngay chính ngày làm xong. Nếu mười ngày đó không đủ để làm xong, thì không được để quá thời gian làm y; đây là quan điểm cá nhân. Tại sao? Vì đã được thuyết rằng: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép thọ trì ba y mà không nhường quyền; cho phép thọ trì y tắm mưa trong bốn tháng mùa mưa, sau đó thì nhường quyền" (Đại Phẩm 358). Do đó, dù quá mười ngày trước khi nhập hạ cũng không phạm tội. Lại có thuyết rằng: "Y dư dật được phép lưu giữ tối đa mười ngày" (Pārājika 462). Vì vậy, nếu nhận được và làm xong y tắm mưa vào thời điểm trước ngày nhập hạ từ một đến mười ngày hoặc trong kỳ an cư, thì phải thọ trì trong vòng mười ngày hoặc ngay trong ngày đó theo phương thức đã nêu; nếu thời gian không đủ thì không được để quá hạn định về thời gian làm y.

Tại đây có thể có ý kiến rằng: "Theo lời dạy 'thọ trì trong bốn tháng mùa mưa', thì được phép thọ trì vào bất cứ lúc nào trong bốn tháng đó". Nếu như vậy, lời dạy "thọ trì y che ghẻ cho đến khi hết bệnh" cũng sẽ dẫn đến việc được để quá mười ngày. Nếu điều này xảy ra, nó sẽ mâu thuẫn với quy định "y dư dật được lưu giữ tối đa mười ngày". Do đó, nên nắm bắt theo đúng những gì đã thuyết, hoặc nếu tìm được lý do xác đáng khác thì mới từ bỏ (quan điểm trên). Hơn nữa, trong bộ Kurundi, tại phần kết thúc của tội Ưng đối trị này có nói: "Khi nào phải thọ trì? Nếu y làm xong trong vòng mười ngày kể từ ngày nhận được, thì phải thọ trì ngay trong vòng mười ngày đó. Nếu không đủ thời gian thì được phép lưu giữ cho đến ngày trăng tròn tháng Kattika."

* "Của vị Tỳ-kheo bị cướp đoạt y": điều này được thuyết nhắm đến chính y tắm mưa. Đối với những vị đó, việc để thân trần cho mưa xối không phạm tội. Ở đây, nếu mặc y tắm mưa đắt tiền mà đi tắm thì việc bị cướp bóc được gọi là tai họa. Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Y tắm mưa.

## 5.3.5. Chú giải Học giới về Việc đoạt lại y

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Việc đoạt lại y. Trong đó, "vật mà tôi đã cho Ngài" (yampi tyāhanti) nghĩa là vật mà tôi đã đưa cho ông. Nghe nói vị ấy đã cho y với ý nghĩ rằng: "Vị này sẽ mang bình bát, y, giày và tấm trải cho mình rồi cùng đi du hành"; vì thế vị ấy mới nói như vậy. "Đoạt lại" (acchindī) nghĩa là dùng sức mạnh để lấy lại; nhưng vì lấy với tưởng là vật của mình nên không phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika); vì lấy bằng cách gây khổ sở cho người khác nên học giới này được chế định để định tội.

* "Tự mình đoạt lại, phạm tội Ưng đối trị": đối với người đoạt lại một chiếc y hoặc nhiều chiếc y được buộc lại cùng nhau thì phạm một tội. Đối với người đoạt lại nhiều chiếc y không buộc cùng nhau, nằm riêng biệt, hoặc ra lệnh rằng "hãy mang y Tăng-già-lê lại đây, hãy mang y Vai trái lại đây", thì phạm tội theo số lượng vật phẩm. Thậm chí nếu nói "hãy mang tất cả những thứ tôi đã cho lại đây", dù chỉ nói một lời nhưng vẫn phạm nhiều tội.

"Ra lệnh cho người khác, phạm tội Tác ác": nếu ra lệnh "hãy lấy chiếc y đó", phạm một tội Tác ác. Nếu người được lệnh lấy nhiều chiếc y, vị ấy phạm một tội Ưng đối trị. Nếu nói "hãy lấy y Tăng-già-lê, hãy lấy y Vai trái", thì cứ mỗi lời nói là một tội Tác ác. Nếu nói "hãy lấy tất cả những thứ tôi đã cho", dù chỉ nói một lời nhưng phạm nhiều tội.

* "Các vật dụng khác": ngoại trừ chiếc y cuối cùng dùng để nhường quyền, thì bất cứ vật gì cho đến cả một cây kim. Đối với những cây kim được quấn lại và cất giữ, tội Tác ác được tính theo số lượng vật phẩm. Đối với kim quấn lỏng lẻo cũng vậy. Nhưng trong Chú giải Mahāpaccariya có nói: nếu chúng được quấn chặt và buộc lại thành một thì chỉ phạm một tội Tác ác. Đối với kim để trong ống đựng kim cũng tương tự. Đối với các loại dược phẩm như tam tân (tikaṭuka) v.v... được để trong túi, dù buộc lỏng hay buộc chặt, phương thức cũng tương tự.

* "Hoặc vị ấy tự đưa": nghĩa là vị ấy đưa và nói "Bạch Ngài, vật này chỉ phù hợp với Ngài thôi"; hoặc khi bị nói rằng: "Này hiền giả, chúng tôi đã cho y với ý nghĩ rằng 'vị này sẽ thực hiện các bổn phận, sẽ thọ trì sự giáo giới nơi chúng tôi, sẽ học hỏi Pháp'; nhưng nay ông không làm bổn phận, không thọ giáo giới, không học hỏi Pháp" v.v..., vị ấy nghĩ rằng "chắc Ngài nói vậy để lấy y", nên đưa và nói "bạch Ngài, đây là y của Ngài"; trường hợp này gọi là vị ấy tự đưa. Hoặc thấy vị

Tỳ-kheo trẻ định đi nơi khác, vị ấy bảo "hãy dừng lại"; vị kia không dừng. Vị ấy bảo "hãy giữ lấy y rồi ngăn vị đó lại"; nếu vị kia dừng lại thì tốt. Nếu vị kia nghĩ "chắc các Ngài nói vậy để lấy bình bát và y", rồi đưa và nói "hãy lấy lấy đi"; trường hợp này cũng gọi là vị ấy tự đưa. Hoặc thấy người hoàn tục rồi nói: "Chúng tôi đã cho bình bát và y với ý nghĩ rằng 'vị này sẽ làm bổn phận'; nay ông đã hoàn tục mà đi". Người kia nói "hãy lấy lại bình bát và y của các Ngài đi"; trường hợp này cũng gọi là vị ấy tự đưa. Tuy nhiên, không được phép cho y theo kiểu: "Tôi chỉ cho người thọ giáo giới nơi tôi, không cho người thọ giáo giới nơi khác. Chỉ cho người làm bổn phận, không cho người không làm bổn phận. Chỉ cho người học Pháp, không cho người không học Pháp. Chỉ cho người không hoàn tục, không cho người hoàn tục"; nếu cho như vậy thì phạm tội Tác ác. Nhưng được phép đòi lại y (nếu vị kia không thực hiện đúng thỏa thuận lúc cho). Còn người nào đoạt lại y sau khi đã cho đi một cách dứt khoát thì phải bị xử lý theo giá trị của vật phẩm (như tội trộm cắp). Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có ba sự khởi sanh: khởi từ thân và tâm, từ khẩu và tâm, hoặc từ cả thân, khẩu và tâm; là hành động, có giải thoát do tưởng, có tâm (hữu tâm), là tội thế gian (lokavajja), thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ tâm bất thiện và thọ khổ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Việc đoạt lại y.

### 5.3.6. Chú giải Học giới về Việc xin sợi

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Việc xin sợi. Trong đó: "Vải lanh" (khoma) là sợi được làm từ vỏ cây lanh. "Vải bông" (kappāsika) là sợi sinh ra từ bông vải. "Vải lụa" (koseyya) là sợi được kéo từ kén tằm. "Vải lông cừu" (kambala) là sợi làm từ lông cừu. "Vải gai" (sāṇa) là sợi làm từ vỏ cây gai. "Vải hỗn hợp" (bhaṅga): có thuyết cho rằng đây là loại sợi vỏ cây riêng biệt; nhưng nên hiểu "bhaṅga" là sợi được làm bằng cách trộn lẫn năm loại vật liệu nêu trên.

"Thuê dệt, phạm tội Tác ác trong mỗi nỗ lực": nếu người thợ dệt không có các dụng cụ như con thoi, khung dệt v.v..., vị Tỳ-kheo mài dao hoặc rìu và nói "tôi sẽ đi lấy từ rừng về", rồi kể từ đó về sau, bất cứ việc gì vị ấy làm để chuẩn bị công cụ hoặc để dệt y, trong mỗi nỗ lực của thợ dệt, vị Tỳ-kheo đều phạm tội Tác ác. Khi tấm vải dệt xong có chiều dài một gang tay (vidatthi) và chiều rộng một thước (hattha) trở lên, vị ấy phạm tội Ưng đối trị. Tuy nhiên, trong Chú giải Mahāpaccariya có nói: "Đối với người thuê dệt cho đến khi hoàn tất, phạm tội

Ưng đối trị trên mỗi khổ vải (phalaka)". Cần hiểu rằng điều đó cũng được thuyết nhắm đến cùng một tiêu chuẩn kích thước này. Bởi vì nó được tính vào số lượng y phục có thể thực hiện phép nhường quyền (vikappana).

Hơn nữa, sự phân định ở đây cần được hiểu như sau: Sợi do tự mình xin là phi pháp, các loại sợi còn lại có được do thân quyến v.v... là hợp pháp. Thợ dệt nếu không phải là thân quyến hoặc không có lời thỉnh mời trước mà có được do việc xin là phi pháp, những người còn lại là hợp pháp. Tại đó, người nào dùng thợ dệt phi pháp để dệt sợi phi pháp thì phạm tội Ưng đối trị như đã nêu trước. Đối với người dùng chính thợ dệt đó để dệt sợi hợp pháp, thì phạm tội Tác ác thay vì Ưng đối trị. Đối với người dùng thợ dệt đó dệt cả sợi hợp pháp và phi pháp: nếu tấm y có kích thước tối thiểu để nhường quyền được chia thành từng phần, một phần làm hoàn toàn bằng sợi hợp pháp, một phần làm bằng sợi phi pháp, khiến tấm y giống như một thửa ruộng có đê bao (kedārabaddha); thì vị ấy phạm tội Ưng đối trị trên phần làm bằng sợi phi pháp, và phạm tội Tác ác trên phần còn lại. Nếu các phần đó nhỏ hơn kích thước quy định, cho đến cả kích thước bằng con ngươi mắt, thì phạm tội Tác ác theo số lượng các phần trong tất cả các phần. Nếu dệt theo kiểu xen kẽ hoặc dệt dọc bằng sợi hợp pháp và dệt ngang bằng sợi phi pháp, thì phạm tội Tác ác trên mỗi khổ vải. Đối với người dùng thợ dệt hợp pháp để dệt sợi phi pháp, thì phạm tội Tác ác thay vì Ưng đối trị như đã nêu trước. Đối với người dùng thợ dệt đó dệt cả sợi hợp pháp và phi pháp: nếu có các phần bằng sợi phi pháp nhỏ hơn kích thước quy định, phạm tội Tác ác theo số lượng các phần đó. Đối với các phần bằng sợi hợp pháp thì không phạm tội. Nếu dệt theo kiểu xen kẽ hoặc dệt dọc bằng sợi hợp pháp và dệt ngang bằng sợi phi pháp, phạm tội Tác ác trên mỗi khổ vải.

Nếu có hai thợ dệt, một người hợp pháp và một người phi pháp, và sợi là phi pháp: nếu họ thay phiên nhau dệt, thì phạm tội Ưng đối trị trên mỗi khổ vải do thợ dệt phi pháp dệt, nếu ít hơn thì phạm tội Tác ác. Trên khổ vải do người kia dệt, cả hai trường hợp đều phạm tội Tác ác. Nếu cả hai cùng cầm khung dệt và dệt cùng nhau, phạm tội Ưng đối trị trên mỗi khổ vải. Nếu sợi là hợp pháp và tấm y có các phần phân định như thửa ruộng: nếu dệt bằng thợ dệt phi pháp thì phạm tội Tác ác trên mỗi phần, dệt bằng người kia thì không phạm tội. Nếu cả hai cùng cầm khung dệt dệt chung, phạm tội Tác ác trên mỗi khổ vải. Nếu sợi gồm cả loại hợp pháp và phi pháp, và họ thay phiên nhau dệt: nếu thợ dệt phi pháp dệt các phần bằng sợi phi pháp đạt kích thước quy định, phạm tội Ưng đối trị theo số lượng phần. Trên các phần nhỏ hơn và các phần bằng sợi hợp pháp, phạm tội Tác ác. Đối với thợ dệt hợp pháp, dù dệt trên phần sợi phi pháp đạt kích thước hay nhỏ hơn, đều chỉ phạm tội Tác ác. Trên các phần bằng sợi

hợp pháp thì không phạm tội.

Nếu họ dệt theo kiểu xen kẽ hoặc dệt dọc bằng sợi phi pháp và dệt ngang bằng sợi hợp pháp, hoặc cả hai cùng cầm khung dệt dệt chung: trên tấm y không chia phần, phạm tội Tác ác trên mỗi khổ vải; trên tấm y có chia phần, phạm tội Tác ác theo từng phần. Ý nghĩa này không rõ ràng trong Đại Chú Giải (Mahā-aṭṭhakathā) nhưng lại rõ ràng trong các bộ Mahāpaccariya v.v... Tại đây, ý nghĩa đã được làm rõ theo mọi phương diện.

Nếu cả sợi và thợ dệt đều hợp pháp (là thân quyến, người thỉnh mời hoặc người được thuê bằng tiền), thì việc thuê dệt không phạm tội. Tuy nhiên, để tránh phạm tội do để quá mười ngày, khi tấm vải trên khung dệt đã đạt kích thước đủ để nhường quyền, vị ấy phải thọ trì ngay khi nó còn đang ở trên khung. Bởi vì nếu để hoàn tất sau khi quá mười ngày thì sẽ phạm tội Ưng đối trị. Ngay cả khi thân quyến v.v... tự dựng khung dệt rồi dâng rằng "Bạch Ngài, xin hãy nhận lấy tấm y này của Ngài", phương thức cũng tương tự.

Nếu người thợ dệt được thuê hoặc tự mình muốn dâng, nói rằng: "Bạch Ngài, tôi sẽ dệt xong tấm y của Ngài vào ngày đó", và vị Tỳ-kheo để quá mười ngày kể từ ngày đã định đó, thì phạm tội Ưng đối trị.

Nếu thợ dệt nói "Tôi sẽ dệt xong y cho Ngài rồi gửi tin báo", và người ấy làm đúng như vậy, nhưng vị Tỳ-kheo được người đó gửi tin lại không báo cho vị Tỳ-kheo chủ y, trong khi một người khác thấy hoặc nghe được liền báo rằng "Bạch Ngài, y của Ngài đã xong rồi"; lời báo tin của người này không được tính là tiêu chuẩn. Chỉ khi nào chính người được thợ dệt gửi tin báo lại, thì kể từ ngày nghe lời đó, nếu vị ấy để quá mười ngày thì phạm tội Ưng đối trị.

Nếu thợ dệt nói "Tôi sẽ dệt xong y cho Ngài rồi gửi nhờ tay ai đó mang đến", và người ấy làm đúng như vậy; vị Tỳ-kheo nhận y mang đi nhưng lại để tại trú xứ của mình mà không báo cho vị chủ y, trong khi có ai đó nói "Bạch Ngài, tấm y vừa được mang đến thật đẹp"; vị ấy hỏi "Này hiền giả, y ở đâu?", người kia đáp "Đã được gửi qua tay người tên như thế"; lời của người này cũng không được tính là tiêu chuẩn. Chỉ khi nào vị Tỳ-kheo kia đưa y cho vị ấy, thì kể từ ngày nhận được y, nếu để quá mười ngày thì phạm tội Ưng đối trị. Tuy nhiên, nếu tiền công dệt chưa được trả đủ, dù chỉ còn thiếu một đồng kākaṇika, thì vị ấy vẫn được phép lưu giữ (để bảo vệ quyền lợi thợ dệt).

* "Không phạm tội nếu để may y": nghĩa là không phạm tội đối với người xin sợi để mục đích may y. Trong các đoạn "để làm dây buộc" (āyoge) v.v..., các

biến cách được dùng theo nghĩa chỉ mục đích; nghĩa là không phạm tội đối với người xin sợi vì mục đích làm dây buộc v.v... Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Việc xin sợi.

## 5.3.7. Chú giải Học giới về Việc thuê thợ dệt

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Việc thuê thợ dệt. Trong đó: "Cân sợi" (suttaṃ dhārayitvā) nghĩa là cân trọng lượng của sợi để định mức theo đơn vị pala. "Được nén" (appitaṃ) nghĩa là dệt dày. "Được dệt khéo" (suvītaṃ) nghĩa là được dệt tốt, dệt đều đặn ở mọi vị trí. "Được dệt trải rộng" (suppavāyitā) nghĩa là được dệt dàn trải tốt, căng đều trên khung dệt ở mọi vị trí. "Được chải khéo" (suvilekhitaṃ) nghĩa là được chải tốt bằng dụng cụ chải. "Được làm cho mịn khéo" (suvitacchitaṃ) nghĩa là được làm cho sạch và mịn bằng bàn chải; nghĩa là được tẩy sạch tốt. "Sự thiếu hụt" (paṭibaddhaṃ). "Trên khung dệt" (tante) nghĩa là chỉ nhắm đến việc kéo dài sợi trên khung dệt.

* "Tại đó có vị Tỳ-kheo": tại ngôi làng hay thị trấn nơi các thợ dệt đó đang ở. "Thực hiện việc yêu cầu thay đổi" (vikappaṃ āpajjeyyā) nghĩa là thực hiện một sự điều chỉnh đặc biệt, một sự sắp đặt thêm vào. Trong Thánh điển, để chỉ ra cách thức mà vị ấy thực hiện việc yêu cầu thay đổi, đoạn văn nói "Này hiền giả, cái này..." v.v...

"Cũng thuyết Pháp" nghĩa là cũng nói lời thuyết giảng Pháp; "do lời nói của vị ấy mà (tấm vải) được dài thêm, rộng thêm, hoặc dày thêm", đoạn này chỉ ra các hình thức tăng thêm sợi.

"Trước đó không có lời thỉnh mời": nghĩa là trước đó vị ấy không được các chủ nhân của tấm y thỉnh mời. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Việc thuê thợ dệt.

### 5.3.8. Chú giải Học giới về Y cấp thiết

646-9. Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Y cấp thiết. Trong đó: "Chưa đến mười ngày" (dasāhānāgataṃ) nghĩa là mười ngày chưa đến, tức là mười ngày chưa đủ; ý nghĩa là còn mười ngày nữa mới đến (ngày lễ Pavāraṇā). Đây là cách dùng đối cách trong ý nghĩa vị trí cách (trung gian) theo sự liên kết tuyệt đối về thời gian; vì vậy trong phần phân tích từ ngữ đã nói "khi còn mười ngày nữa là đến". "Của lễ Pavāraṇā": điều này chỉ ra hình thức cụ thể của "mười ngày chưa đến" đã nêu, là một cách dùng từ để tránh sự nhầm lẫn.

"Ngày trăng tròn tháng thứ ba của mùa Kattika": là ngày trăng tròn đầu tiên của ba tháng mùa Kattika. Ở đây cũng vậy, vì từ đầu tiên không mang nghĩa đối cách nên đây là cách dùng đối cách trong ý nghĩa vị trí cách theo phương thức trước. Ý nghĩa được thuyết là: "Kể từ khi nói rằng 'còn mười ngày nữa là đến ngày Đại lễ Pavāraṇā đầu tiên', nếu trong những ngày đó có một tấm y thực sự cấp thiết phát sanh đến cho vị Tỳ-kheo, thì vị Tỳ-kheo ấy khi biết rằng 'đây là vật cấp thiết' thì được phép thọ nhận tất cả". Qua đó, thời gian lưu giữ tấm y phát sanh từ ngày mùng năm của nửa tháng sáng trong tháng Pavāraṇā đã được chỉ rõ. Dù điều này vốn đã thành tựu bởi quy định "y dư dật được phép lưu giữ tối đa mười ngày", nhưng do sự phát sanh của tình huống mà học giới được thiết lập để chỉ rõ ý nghĩa này như một điều chưa từng có.

"Y cấp thiết" (accekacīvaraṃ) được gọi là y khẩn cấp; để chỉ rõ tính chất khẩn cấp đó, đoạn văn đã nêu "muốn đi cùng quân đội" v.v... Tại đó, "đức tin" (saddhā) chỉ đơn thuần là niềm tin. "Sự tịnh tín" (pasādo) là đức tin mạnh mẽ, sự trong sạch hoàn toàn. "Đó gọi là y cấp thiết": là tấm y do người muốn cúng dường vì những lý do này, hoặc gửi người báo tin hoặc tự mình đến báo rằng "tôi sẽ dâng y tắm mưa"; tấm y được báo trước như vậy gọi là y cấp thiết. Kể từ ngày thứ sáu trở đi, ngay cả tấm y không cấp thiết hoặc tấm y đã được nhường quyền rồi lấy lại cũng nhận được sự ưu tiên lưu giữ này.

"Phải làm dấu rồi cất đi": nghĩa là phải tạo một ký hiệu nào đó rồi mới lưu giữ. Tại sao điều này được thuyết? Bởi vì nếu họ chia tấm y đó trước ngày lễ Pavāraṇā, thì người nhận y không được là người đã đứt hạ (vi phạm mùa an cư). Nếu là người đứt hạ, tấm y đó thuộc về tài sản của Tăng chúng. Từ đó, sau khi xem xét kỹ lưỡng, việc dâng y sẽ được thực hiện một cách dễ dàng.

* Đoạn "Trong y cấp thiết, có tưởng là y cấp thiết" v.v... được thuyết nhắm đến tấm y đã được phân chia và nhận lấy. Nếu y chưa được phân chia mà nằm trong kho của Tăng chúng, thì dù có quá thời hạn của y phục cũng không phạm

tội. Như vậy, y dư dật có mười ngày ưu tiên lưu giữ. Đối với y tắm mưa chưa làm xong, nếu y Ca-thi-na không được thụ phong thì được năm tháng; nếu mùa mưa bị dời lại thì được sáu tháng; nếu y Ca-thi-na được thụ phong thì được thêm bốn tháng nữa. Do việc thọ trì y nền tảng vào ngày cuối cùng của mùa đông, được thêm một tháng nữa, tổng cộng là mười một tháng ưu tiên. Nếu có sự mong đợi, y nền tảng được một tháng; y cấp thiết khi y Ca-thi-na không được thụ phong thì được một tháng cộng thêm mười một ngày; khi y Ca-thi-na được thụ phong thì được năm tháng cộng thêm mười một ngày; sau thời gian đó, dù chỉ một ngày cũng không còn sự ưu tiên lưu giữ, cần phải biết như vậy.

"Trong y không cấp thiết": là trong vật khác tương tự như y cấp thiết. Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sự khởi sanh giống như học giới dâng y Ca-thi-na (Kathina) – là không hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Y cấp thiết.

## 5.3.9. Chú giải Học giới về Sự nguy hiểm

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Sự nguy hiểm. Trong đó: "Các vị đã an cư mùa mưa xong đang ở tại trú xứ rừng" nghĩa là trước đó các vị ấy vốn đã thường xuyên trú ngụ trong rừng. Tuy nhiên, vì y phục mong manh nên các vị đã nương vào các duyên sự để an cư tại các trú xứ gần làng; sau khi làm xong y, các vị nghĩ rằng "giờ đây đã không còn chướng ngại, ta sẽ thực hiện sa-môn hạnh", nên đã trở lại trú ngụ tại các trú xứ trong rừng. "Bọn cướp tháng Kattika" là những kẻ cướp thường xuất hiện vào tháng Kattika (tháng Mười - Mười một). "Gây nguy hại" (Paripātentī) nghĩa là gây tai họa, chúng chạy chỗ này chỗ kia để đe dọa và xua đuổi. "Để tại nhà trong làng" (Antaraghare nikkhipituṃ) nghĩa là cất giữ ở trong làng. Đức Thế Tôn cho phép cất y ở trong làng để bảo quản là vì các vật dụng có được đúng Pháp vốn khó tìm; một vị Tỳ-kheo thực hành hạnh tri túc thậm chí không thể xin y ngay cả với mẫu thân của mình. Tuy nhiên, vì sự thích hợp đối với các Tỳ-kheo, Ngài đã không cấm việc trú ngụ tại rừng.

* Đoạn "Sau khi đã an cư mùa mưa" (Upavassaṃ kho pana): ở đây upavassaṃ có nghĩa là sau khi đã an cư; đã an cư xong. Cần hiểu đây là cách dùng âm mũi

như trong từ upasampajjanti v.v... Ý nghĩa là sau khi đã vào mùa mưa và đã trú ngụ xong. Từ này có liên kết với đoạn "vị Tỳ-kheo trú ngụ trong các loại trú xứ như thế". Ý nghĩa được thuyết là gì? Sau khi đã vào mùa mưa và trú ngụ xong, kể từ đó cho đến khi kết thúc ngày trăng tròn tháng Kattika cuối cùng, tại các trú xứ trong rừng vốn được xem là có sự nguy hiểm và có sự sợ hãi; vị Tỳ-kheo khi trú ngụ trong các trú xứ như thế, nếu muốn, có thể cất giữ một trong ba y ở trong làng. Tuy nhiên, vì bất cứ ai vào mùa mưa và trú ngụ cho đến ngày trăng tròn tháng Kattika đầu tiên đều được tính là người đã an cư xong (vuṭṭhavassa), nên để tránh việc phân tích câu chữ quá rắc rối, trong phần phân tích từ ngữ chỉ nêu "các vị đã an cư xong" để chỉ rõ hạng người xứng đáng được cất y. Từ đó cũng liên kết với đoạn "vị Tỳ-kheo trú ngụ trong các trú xứ". Ý nghĩa ở đây là: trong số những vị Tỳ-kheo đã an cư xong, bất cứ vị Tỳ-kheo nào đang trú ngụ trong các trú xứ (rừng) như vậy.

Đặc điểm của rừng đã được thuyết trong phần chú giải về tội Lấy vật chưa được cho (Adinnādāna). Tuy nhiên, có điểm khác biệt này: nếu tu viện có hàng rào bao quanh, phải đo từ trụ đá (indakhīla) của làng có hàng rào hoặc từ ranh giới của làng không có hàng rào cho đến hàng rào của tu viện. Nếu tu viện không có hàng rào, phải chọn điểm mốc là công trình đầu tiên như trú xứ, nhà ăn, nơi hội họp thường xuyên, cây Bồ-đề hoặc ngôi bảo tháp (dù nó ở xa trú xứ) để đo. Dù làng ở gần, đứng từ tu viện có thể nghe tiếng người trong nhà, nhưng vì bị ngăn cách bởi núi, sông v.v... mà không thể đi thẳng được, thì phải đo theo con đường thông thường; dù phải di chuyển bằng thuyền, vẫn tính theo con đường đó để đạt khoảng cách năm trăm cung tên (dhanu) từ làng. Kẻ nào vì muốn hội đủ các chi tiết của một ngôi làng gần để (vi phạm học giới) mà đi bít các con đường khác, kẻ đó được gọi là "tặc dhutaṅga" (kẻ trộm núp bóng hạnh đầu đà).

"Được xem là có sự nguy hiểm" (Sāsaṅkasammatāni) nghĩa là được thừa nhận là "có sự nguy hiểm"; ý nghĩa là được biết đến như vậy. Trong phần phân tích từ ngữ, để chỉ rõ lý do vì sao được xem là có sự nguy hiểm, đoạn văn đã nêu "trong tu viện, trong khu vực lân cận tu viện" v.v...

"Có sự sợ hãi" (Sappaṭibhayāni) là cùng với sự sợ hãi; ý nghĩa là có sự sợ hãi lớn đang hiện diện. Trong phần phân tích từ ngữ, để chỉ rõ lý do vì sao có sự sợ hãi, đoạn văn đã nêu "trong tu viện, trong khu vực lân cận tu viện" v.v...

"Cất giữ trong làng hành đạo xung quanh": nghĩa là ở các hướng xung quanh trú xứ rừng, nếu có ngôi làng hành đạo (nơi đi bát) mà mình ưa thích, vị ấy có

thể cất y nếu hội đủ các chi tiết.

Tại đây là các chi tiết hội đủ: Đã vào tiền an cư và đã làm lễ Đại lễ Pavāraṇā xong, đây là một chi tiết. Nếu vào hậu an cư hoặc là người đứt hạ, thì không được phép cất y. Đang trong chính tháng Kattika, đây là chi tiết thứ hai. Sau tháng Kattika thì không được phép. Trú xứ rừng phải có khoảng cách chuẩn là năm trăm cung tên, đây là chi tiết thứ ba. Nếu khoảng cách ít hơn hoặc nhiều hơn một gāvuta (khoảng 4km) thì không được phép; bởi vì ở đây nhắm đến khoảng cách mà sau khi đi bát có thể trở về tu viện kịp giờ ăn. Tuy nhiên, nếu được thỉnh mời mà đi xa nửa do tuần (yojana) hoặc một do tuần rồi quay về trú ngụ, thì điều này không được tính vào chuẩn khoảng cách. Nơi đó phải thực sự có sự nguy hiểm và sợ hãi, đây là chi tiết thứ tư. Vì nếu ở nơi không có sự nguy hiểm và sợ hãi, dù các chi tiết khác về trú xứ hội đủ, vị ấy cũng không được phép cất y.

"Trừ khi có sự chấp thuận của Tăng chúng": là ngoại trừ sự chấp thuận của Tăng chúng đã được cho phép trong học giới về Kho chứa y (Udosita) tại Kosambi (Pārājika 475); nếu có được sự chấp thuận đó, vị ấy được phép rời y quá sáu đêm.

"Lại đi vào ranh giới làng": nghĩa là nếu ngôi làng hành đạo nằm ở phía Đông của trú xứ, mà vị ấy lại đi về phía Tây; khi quay về trú xứ mà nhận thấy không thể kịp trước lúc bình minh ngày thứ bảy, vị ấy được phép đi vào ranh giới làng, trú ngụ tại nhà hội hay bất cứ đâu, sau khi biết rõ tình trạng của y phục (đã được bảo quản an toàn) thì mới khởi hành đi tiếp. Nếu không thể làm như vậy, vị ấy phải thực hiện phép xả quyền (paccuddharaṇa) ngay tại chỗ đang đứng, khi đó y phục sẽ trở thành trạng thái y dư dật. Những phần còn lại đều rõ ràng.

Học giới này có sự khởi sanh giống như học giới dâng y Ca-thi-na (Kathina) – khởi từ thân và khẩu, hoặc từ thân, khẩu và tâm; là không hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Sự nguy hiểm.

### 5.3.10. Chú giải Học giới về Việc chuyển vật dụng

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Việc chuyển vật dụng. Trong đó: "Của nhóm" (pūgassa) nghĩa là của một tập thể; ý nghĩa là của một nhóm hộ pháp. "Đã được chuẩn bị" (paṭiyattaṃ) nghĩa là đã được sắp đặt sẵn. "Có nhiều thức ăn cho Tăng chúng": chỉ cho thấy Tăng chúng có nhiều vật thực, có nhiều nguồn

lợi lộc; ý nghĩa là Tăng chúng sẽ không bị thiệt hại gì (nếu chuyển bớt sang cho cá nhân). "Hãy dâng cúng" (Oṇojethā) nghĩa là hãy cho. Tại sao nói như vậy lại không hợp lệ? Vì đây là vật thực đã được mang đến, được chuẩn bị tại một địa điểm vì lợi ích của Tăng chúng; đối với vật đã mang đến chuẩn bị và đã được chỉ định phần cho Tăng chúng như vậy thì không được dùng lời nói để tác động (chuyển sang cho mình).

* "Vật của Tăng chúng" (Saṅghikaṃ) là tài sản thuộc về Tăng chúng. Do vật đó đã được chỉ định cho Tăng chúng, nên dù chưa trao tận tay, theo một phương diện nào đó nó đã là tài sản của Tăng chúng. Trong phần phân tích từ ngữ, theo cách giải thích ý nghĩa dứt khoát, "vật của Tăng chúng" được chỉ rõ là "vật đã được dâng cúng và từ bỏ cho Tăng chúng". "Lợi lộc" (Lābhaṃ) chỉ cho các vật dụng sẽ nhận được. Do đó trong phần định nghĩa đã nêu "ngay cả y phục" v.v... "Đã được chuyển" (Pariṇataṃ) nghĩa là vật đó đang ở trạng thái hướng về Tăng chúng, nghiêng về Tăng chúng, trọn vẹn cho Tăng chúng. Để chỉ rõ lý do vì sao nó được xem là đã chuyển, phần phân tích từ ngữ nói "lời nói 'chúng tôi sẽ dâng, sẽ làm' đã được phát ra".

* "Phạm tội Tác ác trong mỗi nỗ lực": phạm tội Tác ác trong nỗ lực chuyển lợi lộc đã được chỉ định cho Tăng chúng sang cho chính mình; khi nhận được vật đó vào tay thì phạm tội Ưng đối trị. Nếu vật đó đã được dâng cho Tăng chúng thực sự, vị ấy không được phép nhận lấy mà phải đưa cho Tăng chúng. Người nào cùng ăn chung vật đó với những người làm vườn (ārāmika), phải bị xử lý theo giá trị của vật phẩm. Người nào biết rõ vật đó đã được chuyển cho Tăng chúng, dù là của thân quyến hay người cư sĩ, cho đến cả tài sản của mẫu thân, mà lại tác động để chuyển sang cho mình rồi nhận lấy, thì phạm tội Ưng đối trị. Nếu chuyển cho người khác và nói "hãy cho vị Tỳ-kheo này", thì phạm tội Ưng đối trị thuần túy (suddhikapācittiya - tội này không cần xả vật phẩm). Nếu chuyển một cái bát hoặc một tấm y cho mình và một cái cho người khác, thì phạm cả tội Ưng đối trị (cho mình) và tội Ưng đối trị thuần túy (cho người). Đối với nhiều vật dụng cũng tương tự. Điều này đã được thuyết rằng:

"Phạm tội Ưng đối trị (có xả vật), và tội Ưng đối trị thuần túy; cùng một lúc; đây là câu hỏi đã được các bậc hiền trí suy xét." (Tập Anh 480).

Điều này được thuyết nhắm đến việc chuyển vật dụng. Người nào vào thời điểm tìm y tắm mưa, biết rõ y tắm mưa đã được chỉ định cho Tăng chúng ngay tại nhà mẫu thân của mình, mà lại chuyển sang cho mình, thì phạm tội Ưng đối trị. Chuyển cho người khác, phạm tội Ưng đối trị thuần túy. Nếu người ta mang

bơ, dầu v.v... đến và nói "chúng tôi sẽ làm vật thực dâng Tăng chúng", một vị Tỳ-kheo dù đang bệnh nhưng nếu biết rõ vật đó đã chỉ định cho Tăng chúng mà lại xin cho mình, thì phạm tội Ưng đối trị. Tuy nhiên, nếu vị ấy hỏi "ông có mang bơ v.v... đến không?", họ đáp "thưa có", vị ấy nói "hãy cho tôi với", thì hợp lệ. Hoặc nếu vị ấy còn nghi ngại mà người cận sự thưa rằng: "Tăng chúng cũng nhận được phần chúng con đã dâng; bạch Ngài, xin hãy nhận lấy", trường hợp này cũng hợp lệ.

* "Vật đã chuyển cho Tăng chúng này sang cho Tăng chúng khác": nghĩa là vật đã chuyển cho Tăng chúng tại tu viện này, vị ấy lại tác động nhắm đến tu viện khác và nói "hãy dâng cho Tăng chúng ở Đại tu viện tên là như thế".

"Hoặc cho ngôi bảo tháp": vị ấy nói "dâng cho Tăng chúng có ích gì, hãy làm lễ cúng dường bảo tháp đi", như vậy là chuyển sang cho bảo tháp.

"Vật đã chuyển cho ngôi bảo tháp": ở đây, đối với hoa từ cây hoa được trồng chỉ định riêng cho một ngôi bảo tháp này, không được phép mang hoa đó cúng dường cho ngôi bảo tháp khác. Tuy nhiên, nếu thấy lọng hoặc cờ đã được dâng và đang hiện diện tại một ngôi bảo tháp, còn dư lại bao nhiêu thì được phép bảo họ dâng cho ngôi bảo tháp khác.

"Vật đã chuyển cho cá nhân": cho đến vật đã được chuyển cho cả con chó, mà vị ấy lại chuyển cho cá nhân khác rằng "đừng cho con chó này, hãy cho người này", thì phạm tội Tác ác. Tuy nhiên, nếu các thí chủ nói: "Chúng con muốn dâng vật thực cho Tăng chúng, muốn cúng dường bảo tháp, muốn dâng vật dụng cho một vị Tỳ-kheo, chúng con sẽ dâng theo ý của Ngài; xin hãy bảo chúng con nên dâng ở đâu". Khi được nói như vậy, vị Tỳ-kheo đó nên đáp: "Hãy dâng nơi nào mà các ông ưa thích". Nếu họ chỉ hỏi đơn thuần "dâng ở đâu", thì nên đáp theo phương thức đã được thuyết trong Thánh điển. Những phần còn lại ở đây đều rõ ràng.

Học giới này có ba sự khởi sanh: khởi từ thân và tâm, từ khẩu và tâm, hoặc từ cả thân, khẩu và tâm; là hành động, có giải thoát do tưởng, có tâm (hữu tâm), là tội thế gian (lokavajja), thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ tâm bất thiện và ba thọ.

Trong phần giải thích Luật tạng của bộ Samantapāsādikā,

Dứt phần Chú giải Học giới về Việc chuyển vật dụng.

Dứt Chương Bình Bát là chương thứ ba.

Dứt phần Chú giải về tội Ưng đối trị (có xả vật).

Dứt phần Chú giải của Chương Bất cộng trụ (Pārājika-kaṇḍa).

CHÚ GIẢI BỘ PĀRĀJIKA (BẤT CỘNG TRỤ)

## 6. Phần Bất định (Aniyatakaṇḍaṃ)

### *6.1. Chú giải Học giới Bất định thứ nhất*

* Đoạn văn bắt đầu bằng "Vào thời ấy, Đức Phật Thế Tôn" là học giới Bất định thứ nhất. Trong đó, cụm từ nói chuyện hợp thời nghĩa là sau khi quan sát thời điểm, khi thấy không có ai khác đang đi đến hoặc đi đi lại lại ở gần bên, bèn nói những câu chuyện liên hệ đến gia đình phù hợp với lúc đó như: "Hy vọng cô không chán nản, không mệt mỏi, không bị đói chứ?" v.v. Nói Pháp hợp thời nghĩa là sau khi quan sát thời điểm, khi thấy có người khác đang đi đến hoặc đi đi lại lại ở gần bên, bèn nói Pháp thoại phù hợp với lúc đó như: "Cô nên giữ giới Uposatha, nên cúng dường thức ăn bằng thẻ phiếu" v.v.

Nhiều con gái và con trai gọi là bậc có nhiều con. Tương truyền bà ấy có mười người con trai và mười người con gái. Nhiều cháu nghĩa là bà ấy có nhiều cháu nội ngoại. Vì rằng giống như bà ấy, các con trai và con gái của bà cũng mỗi người có hai mươi đứa con, do đó bà có quyến thuộc gồm bốn trăm hai mươi người con và cháu. Được xem là tối thượng cát tường nghĩa là được công nhận là điềm lành bậc nhất. Trong các cuộc tế lễ nghĩa là trong việc bố thí cúng dường. Trong các dịp lễ hội nghĩa là trong các lễ hội nội bộ như lễ cưới hỏi, hôn nhân. Trong các đại lễ nghĩa là trong các lễ hội lớn như lễ trăng rằm tháng Āsāḷhī, lễ Tự tứ (Pavāraṇā), lễ hội tinh tú. Cho ăn trước tiên nghĩa là vì muốn cầu nguyện rằng "mong những đứa trẻ này cũng được thọ mạng lâu dài và không bệnh tật như bà", nên họ cho bà ăn trước nhất; hoặc đối với những người có đức tin trong sạch, sau khi dâng thực phẩm đến các Tỳ-kheo, họ liền cho bà ấy ăn trước tất cả mọi người khác. Không chấp nhận

nghĩa là không tiếp nhận lời nói của bà ấy, không nắm giữ, hoặc ý nói là không quan tâm đến.

444-45. Thích hợp cho công việc nghĩa là kham nhẫn với công việc, tương xứng với công việc, gọi là "kammaniya"; đủ điều kiện và sẵn sàng cho trạng thái làm việc gọi là "alaṃkammaniya". Trong nơi thích hợp cho công việc ấy, ý nói là ở nơi mà những người thực hiện hành vi sai trái có thể làm việc đó. Do vậy, trong phần Phân tích từ ngữ đã nói rằng: "Có thể thực hiện hành dục pháp", nghĩa là ở nơi có thể hành dâm dục. Nên thực hiện việc ngồi nghĩa là nên làm việc ngồi, ý nói là nên ngồi. Tuy nhiên, vì sau khi ngồi thì có thể nằm xuống, nên trong phần Phân tích từ ngữ đã nêu rõ cả hai. Trong đó, ngồi gần nghĩa là đi đến rồi ngồi xuống. Việc nằm gần cũng nên được hiểu tương tự như vậy. Tỳ-kheo đang ngồi nghĩa là ý nói khi vị Tỳ-kheo đang ngồi. Cả hai cùng ngồi nghĩa là cả hai người ngồi mà không có người trước người sau. Và ở đây, mặc dù trong Chánh tạng ghi là "kín tai", nhưng sự giới hạn phải được hiểu là "kín mắt". Bởi vì nếu có một người trí ngồi ở cửa của một căn phòng đã đóng cửa lại, thì điều đó không tạo nên sự vô tội (anāpatti). Ngược lại, nếu ngồi ở cửa của một căn phòng không đóng cửa, thì mới là vô tội. Không chỉ ở cửa, mà ngay cả trong khoảng không gian nội trong mười hai hắc tay tính từ cửa, nếu có người có mắt ngồi ở đó, dù là người lơ đãng hay đang ngủ, thì cũng tạo nên sự vô tội. Người mù dù đứng gần cũng không tạo nên sự vô tội; người có mắt dù nằm ngủ cũng không tạo nên sự vô tội. Tuy nhiên, đối với phụ nữ, dù có cả trăm người hiện diện thì vẫn không tạo nên sự vô tội.

Người có lời nói đáng tin cậy nghĩa là lời nói của người đó nên được tin tưởng. Vì bà ấy vốn là một bậc Thánh nữ thinh văn, nên trong phần Phân tích từ ngữ đã nói là "bậc đã đắc quả" v.v. Trong đó, bậc đã đắc quả nghĩa là người mà đạo quả đã đến với mình, ý nói là bậc đã chứng đắc quả Dự lưu. Bậc đã liễu tri nghĩa là bậc đã thông đạt bốn Thánh đế. Bậc đã hiểu rõ giáo pháp nghĩa là bậc đã hiểu rõ giáo pháp về Tam học. Tỳ-kheo thừa nhận việc ngồi nghĩa là mặc dù một cận sự nữ như vậy sau khi thấy đã nói ra, nhưng vị Tỳ-kheo chỉ bị xử phạt theo một trong ba pháp khi chính mình thừa nhận việc ngồi, chứ không phải bị xử phạt khi

không thừa nhận.

Vị Tỳ-kheo ấy phải bị xử phạt theo điều mà nữ cận sự có lời nói đáng tin cậy ấy cáo buộc: trong các tư thế như ngồi v.v., nữ cận sự ấy cáo buộc về các phương diện như hành dục pháp v.v., thì vị Tỳ-kheo chỉ bị xử phạt theo phương diện đó khi chính mình thừa nhận. Ý nói là không được xử phạt chỉ bằng lời nói của ngay cả một nữ cận sự như thế. Tại sao? Bởi vì cái gọi là "thấy" có khi đúng như vậy, có khi lại khác đi.

Để làm sáng tỏ ý nghĩa đó, các bậc tiền bối đã dẫn ra câu chuyện này: Tương truyền tại tu viện Mallārāma, có một vị Trưởng lão A-la-hán nọ vào một ngày kia đi đến gia đình hộ độ và ngồi trong nhà; người nữ cận sự cũng đứng tựa vào chiếc giường nằm. Khi ấy, một vị Tỳ-kheo đi khất thực đứng ở cửa nhìn thấy, khởi lên tưởng rằng "Trưởng lão đang ngồi cùng một chỗ với nữ cận sự", nên đã nhìn đi nhìn lại nhiều lần. Vị Trưởng lão nhận thấy rằng "vị này đã có tà kiến đối với ta", nên sau khi thọ thực xong đã trở về tu viện, vào nơi trú ngụ của mình và ngồi bên trong. Vị Tỳ-kheo kia đi đến với ý định "ta sẽ buộc tội vị Trưởng lão", bèn tằng hắng rồi mở cửa. Vị Trưởng lão biết được tâm niệm của vị ấy, liền bay lên không trung, tựa vào đầu kèo của lầu nhọn mà ngồi kiết già. Vị Tỳ-kheo kia bước vào trong, nhìn dưới gầm giường và xung quanh không thấy Trưởng lão đâu, bèn ngước nhìn lên trên; khi thấy Trưởng lão đang ngồi trên hư không, vị ấy thưa: "Bạch Ngài, bậc có đại thần lực như Ngài mà lại để người ta nói về việc ngồi cùng một chỗ với phụ nữ hay sao?". Trưởng lão đáp: "Này hiền giả, đó là lỗi lầm của việc ở trong nhà; vì ta không thể làm cho ông tin được nên mới làm như thế này, ông hãy hộ trì cho ta", nói rồi Ngài đáp xuống.

* Từ đây trở đi, đoạn "Nếu bà ấy nói như vầy" v.v., tất cả được nói ra nhằm trình bày về các phương diện của việc xử phạt dựa trên sự thừa nhận. Trong đó, người hành dục pháp với phụ nữ nghĩa là hành dục pháp trong các đường (đạo) của phụ nữ. Phải bị xử phạt theo việc ngồi nghĩa là sau khi thừa nhận việc ngồi mà không thừa nhận việc hành dục pháp, thì không bị xử phạt bằng tội Bất cộng trụ (Pārājika) do hành dục pháp, mà phải bị xử phạt bằng tội lỗi phát sinh từ việc ngồi, ý nói là phải bị xử phạt bằng tội Ưng đối trị (Pācittiya). Theo phương pháp này, sự

phân định trong tất cả các nhóm bốn (catukka) cần được hiểu rõ.

* Ở phần cuối của học giới, nhằm trình bày sự phân định về tội và không tội, trong các đoạn như thừa nhận việc đi v.v.: thừa nhận việc đi nghĩa là thừa nhận rằng "tôi đã đi với mục đích tìm sự hân hoan trong việc ngồi nơi kín đáo". Việc ngồi nghĩa là thừa nhận việc ngồi với chính sự hân hoan trong việc ngồi. Tội nghĩa là một trong ba loại tội. Phải bị xử phạt theo tội nghĩa là trong ba loại tội, vị ấy thừa nhận tội nào thì phải bị xử phạt theo tội đó. Các phần còn lại trong nhóm bốn này đều có ý nghĩa hiển nhiên. Trong nhóm bốn thứ hai, không thừa nhận việc đi nghĩa là không thừa nhận theo mục đích hân hoan trong việc ngồi nơi kín đáo, mà vị ấy nói rằng: "Tôi đi vì công việc của mình như nhận thực phẩm bằng thẻ phiếu v.v., còn bà ấy tự đến chỗ tôi đang ngồi". Các phần còn lại ở đây cũng có ý nghĩa hiển nhiên.

Đây là sự phân định chung cho tất cả: Sự hân hoan trong việc ngồi nơi kín đáo được gọi là phiền não liên quan đến dục pháp. Vị Tỳ-kheo nào vì sự hân hoan đó mà muốn đi đến gần phụ nữ, nếu thoa thuốc mắt thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa). Nếu mặc nội y, thắt dây lưng, đắp y, mỗi mỗi động tác chuẩn bị đều phạm tội Tác ác. Nếu đi, mỗi mỗi bước chân đều phạm tội Tác ác. Đi đến rồi ngồi xuống, vẫn là tội Tác ác. Ngay khi người phụ nữ đi đến và ngồi xuống, thì phạm tội Ưng đối trị. Nếu người phụ nữ đó vì công việc gì đó mà cứ đứng lên rồi lại ngồi xuống nhiều lần, thì mỗi lần ngồi xuống đều phạm một tội Ưng đối trị. Nếu người phụ nữ mà vị ấy định đến gặp không thấy đâu, nhưng một người nữ khác lại đến ngồi, nếu khởi lên sự hân hoan thì phạm tội Ưng đối trị. Tuy nhiên, trong bộ Đại Chú Giải (Mahāpaccariya) có nói rằng: "Kể từ lúc bắt đầu đi, vì tâm không thanh tịnh nên đã là phạm tội rồi". Nếu có nhiều phụ nữ cùng đến, thì số tội Ưng đối trị tính theo số lượng phụ nữ. Nếu họ cứ đứng lên rồi ngồi xuống nhiều lần, thì số tội tính theo số lần ngồi. Đối với vị Tỳ-kheo ngồi xuống với ý định rằng "ta sẽ hưởng sự hân hoan nơi kín đáo với bất cứ người phụ nữ nào gặp được", thì tội lỗi cần được hiểu theo phương pháp đã nêu dựa trên số lượng người đến và số lần ngồi lặp lại. Nếu một vị Tỳ-kheo đi với tâm thanh tịnh rồi ngồi xuống, sau đó có người phụ nữ đến ngồi gần mà vị ấy khởi lên sự hân hoan nơi

kín đáo, thì không phạm tội.

Các phần về sự khởi tạo (samuṭṭhāna) v.v., đều giống như tội Bất cộng trụ thứ nhất.

Kết thúc Chú giải Học giới Bất định thứ nhất.

## *6.2. Chú giải Học giới Bất định thứ hai*

* Đoạn văn bắt đầu bằng "Vào thời ấy, Đức Phật Thế Tôn" là học giới Bất định thứ hai. Trong đó, ở đoạn "Đã bị Thế Tôn ngăn cấm" v.v., sự liên kết cần được hiểu như sau: "Việc một người nam cùng với một người nữ ngồi nơi kín đáo trên một chỗ ngồi không che lấp, thích hợp cho công việc, việc ngồi như thế đã bị ngăn cấm". Nếu hiểu khác đi thì phải nói là "của một người với một người", tại sao? Vì đã dùng từ "bị ngăn cấm". Hoặc từ này nên được hiểu theo nghĩa sở hữu chủ.

* Nhưng không phải là nơi che lấp: ở đây, ngay cả những nơi có tường bao quanh bên ngoài nhưng bên trên trống trải như sân của tu viện v.v., thì cũng được hiểu là nằm trong phạm vi đó. Trong bộ Đại Chú Giải nói rằng: một nơi như thế được tính là nơi không che lấp. Các phần còn lại nên được hiểu theo phương pháp của học giới thứ nhất. Chỉ có điểm khác biệt ở đây là: bất kể người nào, dù là nữ hay nam, nếu là người trí, không mù, không điếc, đứng hoặc ngồi trong khoảng không gian mười hai hắc tay, dù là người lơ đãng hay đang ngủ, thì cũng tạo nên sự vô tội. Nhưng người điếc dù có mắt, hoặc người mù dù không điếc, thì không tạo nên sự vô tội. Và ngoại trừ tội Bất cộng trụ, ở đây đề cập đến tội nói lời thô tục (duṭṭhullavācā); đó là điểm đặc biệt. Các phần còn lại đều giống như trước. Trong cả hai học giới, người điên và người vi phạm đầu tiên (sơ phạm) đều không phạm tội.

Về sự khởi tạo v.v., học giới này có ba sự khởi tạo: khởi lên từ thân và tâm, từ khẩu và tâm, hoặc từ cả thân, khẩu và tâm. Đây là loại hành vi (kiriya), phân biệt theo tưởng (saññāvimokkha), có tác ý (sacittaka), là tội thế gian (lokavajja), thuộc về thân nghiệp, khẩu nghiệp, tâm bất thiện, và có hai loại thọ là thọ hỷ và thọ xả. Các phần còn lại đều có ý nghĩa hiển nhiên.

Kết thúc Chú giải Học giới Bất định thứ hai.

Kết thúc Chú giải Phần Bất định trong tập Samantapāsādikā (Chú giải Luật tạng).

# 7. Chương Nissaggiya (Ưng-xả-đối-trị)

## *7.1. Phẩm Y (Cīvaravaggo)*

### 7.1.1. Chú giải học giới Ca-thi-na thứ nhất

Ba mươi pháp Ưng-xả-đối-trị đã được bậc có sự chế ngự thuyết giảng;

Giờ đây, tôi sẽ thực hiện việc chú giải các từ ngữ chưa từng được giải thích trong các pháp ấy.

* Vào thời bấy giờ, Đức Thế Tôn ngự tại Gotamaka Cetiya ở Vesālī. Vào lúc đó, tam y đã được Đức Thế Tôn cho phép đến các Tỳ-kheo. Ở đây, "tam y" nghĩa là y nội, y vai trái và y tăng-già-lê; bộ ba y này được cho phép sử dụng. Việc cho phép ấy ở đâu, khi nào và vì lý do gì, tất cả đều đã xuất hiện trong chương Y (Cīvarakkhandhaka) thuộc câu chuyện của Jīvaka. Cụm từ "đi vào làng với bộ tam y khác" có nghĩa là ngoài bộ y mà các vị ấy mặc khi ở trong trú xá hoặc khi xuống tắm, các vị ấy mặc bộ y khác; như vậy, mỗi ngày các vị ấy thọ trì những bộ y mới.

* Cụm từ "đã phát sinh" nghĩa là sự phát sinh do việc đắc được y, mở ra cơ hội cho sự chế định bổ sung, chứ không phải do việc làm ra y.

Cụm từ "muốn dâng đến Đại đức Sāriputta" có nghĩa là nghe rằng Đại đức Ānanda luôn tôn trọng đức hạnh của Đại đức Sāriputta, cho rằng ngoài Đức Thế Tôn ra không có cá nhân nào có đức hạnh đặc biệt như vậy. Vị ấy luôn dành sự ưu ái cho Trưởng lão; hễ có được bộ y vừa ý, sau khi nhuộm và chấm dấu tròn (kappabindu), vị ấy liền dâng đến Trưởng lão; ngay cả khi có được cháo, đồ ăn cứng hay vật thực khất thực thượng vị trước bữa ăn, vị ấy cũng dâng đến Trưởng lão; khi có được

mật ong, đường phèn sau bữa ăn, vị ấy cũng dâng đến Trưởng lão; thậm chí khi các gia đình hộ độ cho con em xuất gia, vị ấy cũng để các em thọ trì thầy Tế độ nơi Trưởng lão, còn tự mình làm phận sự tụng tuyên ngôn. Đại đức Sāriputta cũng rất ưu ái Đại đức Ānanda, nghĩ rằng: "Bổn phận của người cha là gánh nặng của con trưởng, những phận sự mà tôi lẽ ra phải làm đối với Đức Thế Tôn thì Ānanda đã làm cả rồi, nhờ nương tựa Ānanda mà tôi được sống ít bận rộn". Khi có được bộ y vừa ý, ngài cũng dâng đến Trưởng lão Ānanda; mọi việc đều tương tự như trước. Do sự tôn trọng đức hạnh và lòng ưu ái như vậy, nên hiểu rằng bộ y phát sinh khi đó vị ấy muốn dâng đến Đại đức Sāriputta.

Trong cụm từ "Đức Thế Tôn nói là ngày thứ chín hay ngày thứ mười", nếu có câu hỏi: "Làm sao Trưởng lão biết được?", thì xin thưa: Ngài biết qua nhiều nguyên nhân. Nghe rằng khi Trưởng lão Sāriputta đi du hành trong dân chúng, ngài luôn xin phép Trưởng lão Ānanda rồi mới đi: "Tôi sẽ trở về vào thời gian chừng nấy, trong khoảng thời gian này hiền giả chớ có sơ suất đối với Đức Thế Tôn". Nếu không xin phép trực tiếp, ngài cũng gửi các Tỳ-kheo đến xin phép rồi mới đi. Nếu ngài an cư tại nơi khác, ngài sẽ nhắn những Tỳ-kheo đến sớm nhất rằng: "Hãy nhân danh tôi đảnh lễ dưới chân Đức Thế Tôn bằng đầu, thăm hỏi sức khỏe của Ānanda và thưa rằng: 'Vào ngày nọ vị ấy sẽ đến'". Và ngài luôn đến đúng vào ngày đã định. Hơn nữa, Đại đức Ānanda cũng biết bằng cách ước lượng: "Đại đức Sāriputta đã trú ngụ ở đó ngần ấy ngày để kham nhẫn sự xa cách Đức Thế Tôn, từ nay trở đi chắc chắn ngài sẽ đến, không quá ngày nọ". Những vị có đại trí tuệ thì lòng ái kính và sự tôn trọng đối với Đức Thế Tôn cũng lớn lao; nhờ phương cách này mà vị ấy biết được. Do có nhiều nguyên nhân nên vị ấy biết được như vậy. Vì thế, bản văn nói: "Ngày thứ chín hay ngày thứ mười". Khi nghe nói như vậy, vì học giới này thuộc loại tội do chế định (paṇṇattivajja) chứ không phải tội tự nhiên (lokavajja), nên Đức Thế Tôn đã ấn định thời hạn đúng như lời Đại đức Ānanda nói: "Này các Tỳ-kheo, hãy cho phép... hãy thọ trì". Nếu Trưởng lão có nêu ra nửa tháng hay một tháng, thì điều đó cũng sẽ được Đức Thế Tôn cho phép.

462-3. Cụm từ "khi y đã hoàn thành" nghĩa là khi y đã xong bằng bất kỳ

cách hoàn thành nào. Vì bộ y ấy có thể hoàn thành do việc may xong, hoặc cũng có thể do việc bị mất mát, nên trong phần phân tích từ ngữ, để chỉ rõ ý nghĩa, bản văn nói: "Y của Tỳ-kheo đã được làm xong, v.v...". Ở đây, "đã làm xong" nghĩa là xong công việc kim chỉ; "xong công việc kim chỉ" là thực hiện bất kỳ việc gì cần làm bằng kim như hoàn thành các vòng khuyết, nút thắt và dây buộc rồi cất kim đi. "Bị mất" nghĩa là bị kẻ trộm lấy đi; điều này cũng được gọi là "đã hoàn thành" vì sự bận tâm về việc làm y đã kết thúc. "Bị hư hỏng" nghĩa là bị mối mọt ăn. "Bị cháy" nghĩa là bị lửa thiêu. "Sự hy vọng về y bị cắt đứt" nghĩa là niềm hy vọng có được y nơi gia đình nọ đã phát sinh nhưng nay bị cắt đứt; sự hoàn thành ở những trường hợp này cần được hiểu là do sự bận tâm về việc làm y đã chấm dứt.

Cụm từ "khi Ca-thi-na đã xả" nghĩa là khi lễ Ca-thi-na đã được giải tỏa. Điều này chỉ ra sự không còn chướng ngại thứ hai. Vì lễ Ca-thi-na ấy được xả bằng một trong tám cương mục (mātikā) hoặc bằng sự xả giữa chừng, nên trong phần giải thích, bản văn nói: "Tám cương mục, v.v...". Ở đó, "Này các Tỳ-kheo, có tám cương mục này để xả Ca-thi-na: đi khỏi, hoàn thành, quyết định, bị mất, nghe tin, cắt đứt hy vọng, vượt quá ranh giới, cùng xả"; tám cương mục này đã xuất hiện trong chương Ca-thi-na (Kathinakkhandhaka). Sự xả giữa chừng cũng được ghi lại trong Phân tích giới Tỳ-kheo-ni: "Bạch Đại đức Tăng, xin Tăng hãy nghe tôi; nếu Tăng đã đến thời, Tăng hãy xả Ca-thi-na; đây là lời thông báo. Bạch Đại đức Tăng, xin Tăng hãy nghe tôi; Tăng đang xả Ca-thi-na; vị Đại đức nào đồng ý việc xả Ca-thi-na thì hãy im lặng, vị nào không đồng ý thì hãy nói lên. Ca-thi-na đã được Tăng xả, Tăng đồng ý, do đó im lặng; tôi ghi nhận sự việc này là như vậy". Những gì cần nói về việc đó sẽ được chú giải tại đúng nơi xuất hiện. Nếu nói ở đây thì phải dẫn lại bản văn và giải thích ý nghĩa; nhưng dù có nói thì cũng không dễ hiểu vì được nói không đúng chỗ.

Cụm từ "tối đa mười ngày" nghĩa là mười ngày là giới hạn tối đa của việc ấy; ý nghĩa là thời gian tối đa mười ngày được phép trì giữ. Trong phần phân tích từ ngữ, để chỉ rõ ý nghĩa, bản văn nói: "Sự thọ trì tối đa mười ngày". Ý nghĩa là: trong cụm từ "tối đa mười ngày", trạng thái tối đa

mười ngày là khoảng thời gian bấy nhiêu, khi chưa vượt quá thì được phép trì giữ.

"Y dư" (atirekacīvara) là bộ y không thuộc vào số y đã được ấn định (adhiṭṭhita) hay đã được làm phép gởi (vikappita). Vì vậy, trong phần phân tích từ ngữ, bản văn nói: "Không ấn định, không làm phép gởi".

"Một trong sáu loại y" là một trong sáu loại: y vỏ cây, y bông, y lụa, y len, y gai, y hỗn hợp. Sau khi chỉ ra chủng loại của y, bản văn tiếp tục chỉ ra kích thước: "Kích thước tối thiểu để làm phép gởi". Kích thước của nó là hai gang tay chiều dài và một gang tay chiều rộng. Về việc này có đoạn văn: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép làm phép gởi bộ y tối thiểu có chiều dài tám ngón tay, chiều rộng bốn ngón tay theo ngón tay của Đức Thiện Thệ".

Cụm từ "vượt quá thời hạn ấy, phạm Ưng-xả-đối-trị" nghĩa là đối với vị nào để vượt quá thời gian tối đa mười ngày đối với bộ y có chủng loại và kích thước như đã nêu, mà trong khoảng thời gian ấy không xử lý để nó không còn là y dư, thì phạm tội Ưng-xả-đối-trị; bộ y ấy trở thành vật phải xả (nissaggiya) và vị ấy phạm tội Ưng-xả (pācittiya). Hoặc là, "Nissaggiya" nghĩa là việc xả bỏ, đây là tên gọi của việc thực hiện nghi thức luật tạng phải làm ở giai đoạn đầu. Vị nào có vật phải xả thì gọi là "nissaggiya". Cái gì là "nissaggiya"? Đó là tội Ưng-xả. Ý nghĩa ở đây là: đối với vị để vượt quá thời gian ấy, tội Ưng-xả đi kèm với nghi thức luật xả bỏ sẽ phát sinh. Trong phần phân tích từ ngữ, trước hết để chỉ ra các cách giải thích khác nhau, bản văn đặt ra cương mục: "Vượt quá thời hạn ấy thì trở thành vật phải xả", rồi nói: "Vào lúc bình minh của ngày thứ mười một, nó trở thành vật phải xả, cần phải xả bỏ". Lại nữa, để chỉ ra xả đến ai và xả như thế nào, bản văn nói: "Đến Tăng chúng, v.v...". Ở đó, cụm từ "vào lúc bình minh của ngày thứ mười một" cần được hiểu là: bình minh của ngày mà bộ y phát sinh là thuộc về ngày phát sinh ấy, do đó tính cùng với ngày phát sinh y, vào lúc bình minh của ngày thứ mười một thì nó trở thành vật phải xả. Cho dù có nhiều bộ y được buộc lại thành một hoặc được gói lại cùng nhau, cũng chỉ phạm một tội. Nếu không được buộc hay gói lại, thì phạm tội theo số lượng vật.

Cụm từ "sau khi xả bỏ, tội phải được sám hối" có nghĩa là sám hối như thế nào? Như đã dạy trong chương Khandhaka. Ở đó dạy như thế nào? Dạy rằng: "Này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ấy phải đến gần Tăng chúng, đắp y vai trái, đảnh lễ chân các vị Tỳ-kheo trưởng thượng, ngồi xổm, chắp tay và nói như vầy: 'Bạch Ngài, con đã phạm tội tên là như vầy, con xin sám hối tội ấy'". Ở đây, nếu có một bộ y thì phải nói: "Một tội Ưng-xả-đối-trị". Nếu có hai thì nói: "Hai tội". Nếu có nhiều thì nói: "Nhiều tội". Trong việc xả bỏ, nếu có một bộ y thì nói theo bản văn: "Bạch Ngài, bộ y này của con...". Nếu có hai hoặc nhiều bộ y thì phải nói: "Bạch Ngài, những bộ y này của con đã quá mười ngày, là vật phải xả, con xin xả những bộ y này đến Tăng chúng". Vị nào không thể nói theo bản văn Pali thì có thể nói bằng cách khác.

Cụm từ "Tỳ-kheo thông thạo và có năng lực phải thọ nhận tội" nghĩa là phải thọ nhận theo phương cách đã dạy trong chương Khandhaka. Ở đó dạy rằng: "Tỳ-kheo thông thạo và có năng lực phải thông báo đến Tăng chúng:

'Bạch Đại đức Tăng, xin nghe tôi; Tỳ-kheo tên là như vầy đang nhớ lại, tiết lộ, làm cho hiển lộ và sám hối tội lỗi; nếu Tăng đã đến thời, tôi xin thọ nhận tội của Tỳ-kheo tên là như vầy'.

Tỳ-kheo ấy phải được hỏi: 'Hiền giả có thấy tội không?'. 'Thưa vâng, con thấy'. 'Hiền giả hãy thu thúc trong tương lai'". Đối với hai hay nhiều Tỳ-kheo, sự khác biệt trong lời nói cần được hiểu theo phương cách trước.

Trong việc cho lại y, sự khác biệt trong lời nói theo vật cũng cần được hiểu là: "Tăng chúng cho bộ y này, những bộ y này". Trong việc xả bỏ đến nhóm (gaṇa) hay đến cá nhân, phương thức cũng tương tự.

Về việc sám hối và thọ nhận tội, có đoạn văn Pali này: "Này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ấy phải đến gần nhiều vị Tỳ-kheo, đắp y vai trái, đảnh lễ chân các vị Tỳ-kheo trưởng thượng, ngồi xổm, chắp tay và nói với các vị ấy như vầy: 'Bạch các Ngài, con đã phạm tội tên là như vầy, con xin sám hối tội ấy'. Tỳ-kheo thông thạo và có năng lực phải thông báo đến các vị Tỳ-kheo ấy:

'Thưa các Đại đức, xin hãy nghe tôi; Tỳ-kheo tên là như vầy đang nhớ lại, tiết lộ, làm cho hiển lộ và sám hối tội lỗi; nếu các Đại đức đã đến thời, tôi xin thọ nhận tội của Tỳ-kheo tên là như vầy'.

Tỳ-kheo ấy phải được hỏi: 'Hiền giả có thấy tội không?'. 'Thưa vâng, con thấy'. 'Hiền giả hãy thu thúc trong tương lai'.

Tỳ-kheo ấy phải đến gần một vị Tỳ-kheo, đắp y vai trái, ngồi xổm, chắp tay và nói như vầy: 'Thưa hiền giả, tôi đã phạm tội tên là như vầy, tôi xin sám hối tội ấy'. Vị ấy phải được hỏi: 'Hiền giả có thấy không?'. 'Thưa vâng, tôi thấy'. 'Hiền giả hãy thu thúc trong tương lai'". Ở đó, việc nêu tên tội và sự khác biệt trong lời nói cần được hiểu theo phương cách trước.

Cách xả bỏ đến hai vị cũng cần được hiểu như cách xả bỏ đến nhóm. Nếu có sự khác biệt, giống như trường hợp: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép ba vị thực hiện Uposatha thanh tịnh, và này các Tỳ-kheo, phải thực hiện như vầy: Tỳ-kheo thông thạo và có năng lực phải thông báo đến các vị ấy...", sau khi nói về việc thực hiện Uposatha của ba vị, Đức Thế Tôn lại dạy riêng về Uposatha của hai vị rằng: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép hai vị thực hiện Uposatha thanh tịnh, và này các Tỳ-kheo, phải thực hiện như vầy: Vị Tỳ-kheo trưởng lão đắp y vai trái...", thì ở đây Ngài cũng sẽ dạy riêng bản văn cho hai vị. Nhưng vì không có sự khác biệt, nên Ngài đã bỏ qua không nói; bản văn đã nói cho nhóm chính là bản văn ở đây.

Tuy nhiên, trong việc thọ nhận tội có điểm khác biệt: khi sám hối tội sau khi đã xả bỏ đến nhóm, Tỳ-kheo thọ nhận tội phải thực hiện lời thông báo (ñatti); nhưng đối với hai vị, sự thông báo này không được thực hiện, mà một trong hai vị thọ nhận tội giống như cách một cá nhân thọ nhận. Bởi vì việc thực hiện lời thông báo giữa hai vị là không có; nếu có, thì Ngài đã không dạy riêng về Uposatha thanh tịnh của hai vị.

Trong việc cho lại y đã xả bỏ, giống như một người nói: "Tôi dâng bộ y này đến Đại đức", thì khi nhiều người cũng nên nói: "Chúng tôi dâng bộ y này đến Đại đức". Thậm chí những tăng sự thực hiện bằng lời thông

báo và một lần tụng tuyên ngôn (ñattidutiyakamma) quan trọng hơn việc này cũng được dạy là "nên thực hiện sau khi đã bàn bạc (apaloketvā)"; do đó việc này là phù hợp. Còn bộ y đã xả bỏ thì nhất thiết phải được cho lại, không được phép không cho, vì đó chỉ là một nghi thức luật tạng. Việc xả bỏ đó không có nghĩa là bộ y ấy đã thực sự được dâng cho Tăng, cho nhóm hay cho cá nhân.

* Thuật ngữ "có tưởng rằng đã quá hạn khi mười ngày đã trôi qua" nghĩa là khi y đã quá hạn mười ngày, vị ấy có tưởng rằng "vật này đã quá hạn", hoặc khi mười ngày đã qua, vị ấy có tưởng rằng "mười ngày đã quá hạn". Về tội Ưng-xả Đối-trị, trong trường hợp này, tưởng không có tác dụng bảo vệ (khỏi phạm tội). Dù có tưởng như thế nào, tấm y ấy vẫn bị Ưng-xả và vị ấy vẫn phạm tội Đối-trị. Ý nghĩa rằng "việc thực hiện các nghi thức luật định về Ưng-xả là tội Đối-trị" cả hai cách giải thích ý nghĩa này đều phù hợp. Phương pháp này áp dụng cho tất cả các trường hợp tương tự.

Thuật ngữ "có tưởng rằng đã xả bỏ khi chưa xả bỏ" nghĩa là đối với vật chưa được cho đến ai, chưa được từ bỏ, mà lại có tưởng rằng "vật này đã được ta từ bỏ".

Thuật ngữ "có tưởng rằng bị mất khi không bị mất" nghĩa là những tấm y của người khác để cùng một chỗ với y của mình, bị kẻ trộm lấy đi hết. Trong khi y của mình không bị mất, vị ấy lại có tưởng rằng y của mình bị mất. Phương pháp tương tự cũng áp dụng cho các trường hợp như tưởng rằng đã bị phá hủy.

Thuật ngữ "khi không bị cướp đoạt" ở đây cần được hiểu là không bị cướp đoạt bằng hình thức phá vách nhập thất hoặc dùng vũ lực mang đi.

"Sử dụng khi chưa xả bỏ thì phạm tội Tác-ác" nghĩa là mặc một lần hoặc đắp một lần mà không cởi ra khỏi thân, dù đi lại suốt cả ngày cũng chỉ tính là một tội. Nếu cởi ra rồi mặc lại hoặc đắp lại nhiều lần, thì mỗi lần thực hiện (tác dụng) đều phạm một tội Tác-ác. Đối với người đang chỉnh

sửa y do mặc không gọn gàng hoặc đắp không gọn gàng thì không phạm tội. Khi người khác sử dụng tấm y đó cũng không phạm tội, như lời xác chứng rằng: "Không phạm tội đối với việc nhận lại và sử dụng vật do người khác làm" (Pārā. 570). Việc nói về tội Tác-ác đối với người có tưởng rằng đã quá hạn khi chưa quá hạn và người có sự nghi ngờ là xét theo phương diện sử dụng.

* "Không phạm tội nếu trong vòng mười ngày vị ấy nguyện hoặc phân định" – ở đây cần hiểu về việc hội đủ điều kiện để nguyện và hội đủ điều kiện để phân định. Về vấn đề này, có đoạn văn Pāḷi như sau: Khi ấy các Tỳ-kheo có suy nghĩ rằng: "Những vật nào đã được Thế Tôn cho phép như 'tam y', 'y tắm mưa', 'tọa cụ', 'tấm trải nằm', 'y che ghẻ', 'khăn lau mặt' hoặc 'vải phụ tùng', tất cả những thứ ấy nên được nguyện hay nên được phân định?". Họ đã bạch sự việc ấy lên Thế Tôn.

"Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép nguyện tam y, không được phân định; cho phép nguyện y tắm mưa trong bốn tháng mùa mưa, sau đó thì phải phân định; cho phép nguyện tọa cụ, không được phân định; cho phép nguyện tấm trải nằm, không được phân định; cho phép nguyện y che ghẻ cho đến khi khỏi bệnh, sau đó thì phải phân định; cho phép nguyện khăn lau mặt, không được phân định; cho phép nguyện vải phụ tùng, không được phân định" (Mahāva. 358).

Trong đó, đối với "tam y", người thực hiện việc nguyện phải sau khi đã nhuộm, đã chấm điểm dấu (kappabindu) và phải nguyện đúng kích thước. Về kích thước của y, giới hạn tối đa là nhỏ hơn y của Đức Thế Tôn là phù hợp; giới hạn tối thiểu đối với y Tăng-già-lê và y Vai trái là dài năm nắm tay, rộng ba nắm tay là phù hợp. y Nội dài năm nắm tay, rộng hai hắc tay cũng phù hợp. Bởi vì với cách đắp như vậy cũng có thể che kín vùng rốn. Những tấm y có kích thước dư ra hoặc thiếu hụt so với kích thước đã nêu thì nên nguyện là vải phụ tùng.

Về vấn đề đó, vì đã có lời dạy rằng: "Có hai cách nguyện y – nguyện bằng thân hoặc nguyện bằng lời" (Pari. 322). Do đó, sau khi xả bỏ y Tăng-già-lê cũ bằng cách nói "Tôi xả bỏ y Tăng-già-lê này", vị ấy cầm y Tăng-già-lê mới bằng tay, khởi tâm chú ý và thực hiện cử động của thân,

đó là nguyện bằng thân. Đây là cách nguyện bằng thân, việc này không thành tựu đối với người không chạm vào y bằng bất kỳ bộ phận nào của cơ thể. Trong cách nguyện bằng lời, vị ấy phải phát ra âm thanh và nguyện bằng lời nói. Trong đó có hai cách nguyện: nếu y ở trong tầm tay thì phải phát lời rằng "Tôi nguyện y Tăng-già-lê này". Nếu y ở trong phòng, trên lầu hoặc ở tịnh thất lân cận, vị ấy phải xác định vị trí đặt y và phát lời rằng "Tôi nguyện y Tăng-già-lê đó". Phương pháp này cũng áp dụng cho y Vai trái và y Nội. Sự khác biệt chỉ nằm ở tên gọi. Do đó, tất cả các y như Tăng-già-lê, Uất-đà-la-tăng, An-đà-hội phải được nguyện đúng theo tên gọi của chúng. Nếu sau khi nguyện, vị ấy dùng các mảnh vải đã cất giữ để làm y Tăng-già-lê chẳng hạn, thì sau khi hoàn thành việc nhuộm và chấm điểm dấu, phải xả bỏ bằng cách nói "Tôi xả bỏ y này" rồi nguyện lại lần nữa. Đối với tấm y đã được nguyện, nếu vị ấy may thêm một dải vải thứ hai hoặc một mảnh vải lớn hơn vào đó, thì nhất thiết phải nguyện lại. Nếu may thêm mảnh vải bằng hoặc nhỏ hơn thì không cần thực hiện việc nguyện lại.

Về vấn đề tam y có thể nguyện là vải phụ tùng hay không? Tương truyền Trưởng lão Mahāpaduma nói rằng: "Tam y thì chỉ được nguyện là tam y mà thôi. Nếu cho phép nguyện là vải phụ tùng thì sự bảo hộ trong học giới về kho chứa y (Udosita) sẽ trở nên vô nghĩa". Khi nghe nói vậy, các Tỳ-kheo còn lại thưa rằng: "Chính Thế Tôn cũng dạy rằng vải phụ tùng cũng cần phải nguyện, do đó việc ấy là phù hợp". Trong Chú giải Mahāpaccarī cũng nói rằng: "Cái gọi là vải phụ tùng là một loại vật dụng riêng biệt, nên việc nguyện tam y thành vải phụ tùng để sử dụng là phù hợp. Còn trong học giới về kho chứa y, việc bảo hộ được nói đến là dành cho người nguyện là tam y rồi gìn giữ chúng". Trưởng lão Mahātissa, bậc thông hiểu hai bộ Phân tích giới (Vibhaṅga), trú tại Puṇṇavālikā cũng nói rằng: "Trước đây chúng tôi có nghe các bậc Đại trưởng lão kể rằng, các Tỳ-kheo trú rừng để y trong hốc cây rồi đi hành thiền. Khi họ đi đến tịnh thất lân cận để nghe pháp, lúc mặt trời mọc, các Sa-di hoặc Tỳ-kheo trẻ cầm lấy bát và y của họ mang đi; do đó để thuận tiện trong việc sử dụng, nguyện tam y thành vải phụ tùng là phù hợp". Trong Chú giải Mahāpaccarī cũng nói rằng: "Trước đây các Tỳ-kheo trú rừng vì khó gìn giữ y trong khu vực không có cương giới nên đã nguyện tam y thành vải

phụ tùng để sử dụng".

"Y tắm mưa" là loại có kích thước không vượt quá mức quy định, phải được gọi đúng tên và nguyện trong bốn tháng mùa mưa theo phương pháp đã nêu; sau thời gian đó phải xả bỏ và phân định. Loại y này dù chỉ được nhuộm để thay đổi màu sắc cũng là phù hợp. Nhưng không được nguyện hai tấm. "Tọa cụ" phải được nguyện theo phương pháp đã nêu, đúng kích thước và chỉ một tấm, không được hai tấm. "Tấm trải nằm" cũng phải được nguyện, dù lớn cũng phù hợp, một tấm cũng được mà nhiều tấm cũng được. Các loại màu xanh, màu vàng, có tua hay có thêu hoa đều phù hợp. Một khi đã nguyện thì nó giữ trạng thái đã nguyện. "Y che ghẻ" phải được nguyện đúng kích thước khi còn bệnh. Khi bệnh đã khỏi thì phải xả bỏ và phân định, chỉ một tấm là phù hợp. "Khăn lau mặt" phải được nguyện, trong khi một cái đang giặt thì cái khác được dùng, nên hai cái là phù hợp. Các vị Trưởng lão khác thì nói rằng: "Vì đây là vật dụng thiết yếu nên nhiều cái cũng phù hợp". Đối với "vải phụ tùng", không có giới hạn về số lượng, vị ấy muốn bao nhiêu thì cứ nguyện bấy nhiêu. Các vật như túi lọc nước, túi đựng bát cũng hội đủ điều kiện phân định và phải được nguyện là "vải phụ tùng" theo kích thước của tấm y nhỏ nhất. Việc tập hợp nhiều tấm lại rồi nguyện rằng "Tôi nguyện những tấm y này là các vải phụ tùng" cũng hoàn toàn phù hợp. Ngay cả người cất giữ vải vì mục đích thuốc men, xây dựng hoặc cho cha mẹ cũng phải nguyện. Tuy nhiên, trong Chú giải Mahāpaccarī nói rằng "không phạm tội" (dù không nguyện). Đối với nệm giường, nệm ghế, gối, tấm đắp, thảm lông và các tấm trải được cho vì mục đích làm đồ dùng trong trú xứ (senāsana) thì không cần phải thực hiện việc nguyện.

Làm thế nào để một tấm y đã nguyện bị mất hiệu lực nguyện khi đang sử dụng? Hiệu lực nguyện bị mất do chín nguyên nhân: cho người khác, bị cướp đoạt, người khác lấy do tin cậy, hoàn tục, từ bỏ học giới, mệnh chung, thay đổi giới tính, xả bỏ, và bị rách. Trong đó, tám nguyên nhân đầu làm mất hiệu lực nguyện của tất cả các loại y; riêng đối với "bị rách", trong tất cả các bản Chú giải đều nói rằng đó là nguyên nhân làm mất hiệu lực nguyện của tam y, và vết rách đó phải có kích thước bằng

móng tay. Kích thước bằng móng tay ở đây cần được hiểu là theo móng tay út, và vết rách phải là vết rách xuyên thấu. Nếu bên trong vết rách vẫn còn một sợi chỉ chưa đứt thì hiệu lực nguyện vẫn còn giữ được. Ở đó, đối với y Tăng-già-lê và y Vai trái, vết rách xảy ra trong phạm vi một gang tay tính từ biên dài và tám ngón tay tính từ biên rộng thì làm mất hiệu lực nguyện, nếu ngoài phạm vi đó thì không mất. Đối với y Nội, vết rách trong phạm vi một gang tay tính từ biên dài và bốn ngón tay tính từ biên rộng thì làm mất hiệu lực nguyện, nếu ngoài phạm vi đó thì không mất. Do đó, khi vết rách xảy ra, tấm y đó trở thành y dư (atirekacīvara), phải vá lại rồi mới nguyện lại được. Tuy nhiên, Trưởng lão Mahāsumma nói rằng: "Đối với tấm y đúng kích thước, vết rách ở bất cứ đâu cũng làm mất hiệu lực nguyện; nhưng đối với tấm y lớn, vết rách ngoài phạm vi kích thước quy định thì không làm mất hiệu lực nguyện, chỉ vết rách bên trong phạm vi đó mới làm mất". Trưởng lão Karavīkatissa nói rằng: "Nhỏ hay lớn không phải là tiêu chuẩn; đối với người đắp hai lớp y, vết rách ở phần y được gấp lại đặt trên tay trái thì không làm mất hiệu lực nguyện, chỉ ở phần dưới mới làm mất. Đối với y Nội, vết rách ở phần vải được xếp lại khi làm thắt lưng thì không làm mất hiệu lực nguyện, dưới phần đó mới làm mất". Trong Chú giải Andhaka, sau khi lấy quan điểm của Trưởng lão Mahāsumma về tam y làm tiêu chuẩn, còn nói thêm rằng: "Việc giữ kích thước tối thiểu sẽ bảo vệ hiệu lực nguyện". Đối với vải phụ tùng, vết rách ở bất cứ đâu có kích thước tám ngón tay chiều dài và bốn ngón tay chiều rộng theo ngón tay của Đức Sugata thì làm mất hiệu lực nguyện. Nếu là tấm vải lớn, vết rách ngoài phạm vi đó không làm mất hiệu lực nguyện. Phương pháp này áp dụng cho tất cả các loại y cần phải nguyện.

Ở đây, vì không có kích thước tối thiểu nào khác ngoài kích thước tối thiểu của các loại y hội đủ điều kiện phân định; những gì đã được nói về kích thước của tọa cụ, y che ghẻ, y tắm mưa là giới hạn tối đa, vì vượt quá mức đó là bị cấm chứ không phải đó là kích thước tối thiểu, và dưới mức đó thì không bị cấm. Đối với tam y, việc nhỏ hơn y của Đức Sugata cũng chỉ là giới hạn tối đa. Kích thước tối thiểu riêng biệt không được nói đến trong kinh văn. Đối với khăn lau mặt, tấm trải nằm và vải phụ tùng, không có giới hạn tối đa. Giới hạn tối thiểu được xác định theo

kích thước tối thiểu của y hội đủ điều kiện phân định. Do đó, điều đã nói trong Chú giải Andhaka rằng "việc giữ kích thước tối thiểu sẽ bảo vệ hiệu lực nguyện", rồi đưa ra kích thước tối thiểu tám ngón tay và bốn ngón tay theo ngón tay Đức Sugata cho vải phụ tùng, và ám chỉ kích thước tối thiểu năm nắm tay cho tam y khi nói "phương pháp này áp dụng cho tất cả các loại y cần phải nguyện", điều đó là không nhất quán.

Trong quan điểm của Trưởng lão Karavīkatissa, chỉ chỉ ra vết rách ở biên dài mà không chỉ ra ở biên rộng, do đó quan điểm này không đầy đủ. Trong quan điểm của Trưởng lão Mahāsumma, nói rằng "đối với tấm y đúng kích thước, vết rách ở bất cứ đâu cũng làm mất hiệu lực nguyện; nhưng đối với tấm y lớn, vết rách ngoài phạm vi kích thước quy định thì không làm mất hiệu lực nguyện", nhưng lại không nói rõ "đây là tấm y đúng kích thước, và lớn hơn mức này là tấm y lớn". Hơn nữa, ở đây ám chỉ kích thước năm nắm tay v.v... là kích thước tối thiểu của tam y. Nếu vết rách ngoài phạm vi kích thước tối thiểu không làm mất hiệu lực nguyện, thì vết rách ở ngoài phạm vi của tấm y nhỏ nhất đối với một tấm y loại lớn hoặc loại trung cũng sẽ không làm mất hiệu lực nguyện, nhưng thực tế không phải là không làm mất. Do đó, quan điểm này cũng không đầy đủ.

Quan điểm đầu tiên trong Chú giải mới chính là tiêu chuẩn ở đây. Tại sao? Vì có sự xác định rõ ràng. Kích thước tối thiểu, kích thước vết rách và vị trí phát sinh vết rách của tam y đã được xác định và nói rõ trong tất cả các bản Chú giải, do đó quan điểm đó là tiêu chuẩn. Chắc chắn quan điểm đó được nói ra theo đúng ý định của Thế Tôn. Còn các quan điểm khác thì vừa không có sự xác định rõ ràng, vừa không nhất quán trước sau.

Nhưng người nào, tại nơi bị hư hỏng, trước tiên đính một miếng vá vào rồi sau đó mới cắt bỏ phần hư hỏng ấy đi, thì việc nguyện trì (adhiṭṭhāna) không bị mất. Trong trường hợp xoay chuyển vòng tròn (maṇḍalaparivattana) cũng theo phương thức này. Đối với y hai lớp (dupaṭṭa), khi một lớp bị thủng hoặc rách hoặc mục nát, việc nguyện trì không bị mất; khi làm cho y nhỏ thành lớn, hoặc y lớn thành nhỏ, việc nguyện trì cũng không bị mất. Nếu gom hai đầu y vào giữa, mà cắt trước

rồi mới nối sau, thì việc nguyện trì bị mất. Nhưng nếu nối trước rồi mới cắt sau, thì không bị mất; ngay cả đối với người giao cho thợ nhuộm giặt và làm cho trắng, việc nguyện trì vẫn giữ nguyên là nguyện trì. Đây là sự phân định về việc nguyện trì trong đoạn "nguyện trì hoặc gán quyền sở hữu (vikappeti) trong vòng mười ngày".

Về việc gán quyền sở hữu, có hai cách: gán quyền sở hữu trực tiếp (sammukhāvikappanā) và gán quyền sở hữu gián tiếp (parammukhāvikappanā). Thế nào là gán quyền sở hữu trực tiếp? Sau khi biết rõ số lượng y là một hay nhiều và biết rõ tình trạng đang có mặt hay không có mặt của chúng, vị ấy nên nói rằng: "Tôi gán quyền sở hữu y này" hoặc "những y này", hoặc "vật này là y" hoặc "những vật này là y" đến cho Ngài; đây là một cách gán quyền sở hữu trực tiếp. Đến chừng ấy, vị ấy chỉ nên cất giữ, nhưng không nên sử dụng, không nên từ bỏ, cũng không nên nguyện trì. Tuy nhiên, khi người kia nói rằng: "Vật này thuộc về tôi, những vật này thuộc về tôi, hãy sử dụng hoặc từ bỏ hoặc làm theo ý muốn", khi ấy được gọi là sự thu hồi (paccuddhāra). Kể từ đó, việc sử dụng và các việc khác mới được phép.

Lại có phương cách khác: cũng vậy, sau khi biết rõ số lượng y là một hay nhiều và tình trạng có mặt hay không có mặt của chúng, ở trước mặt chính vị Tỳ-kheo đó, vị ấy nói rằng: "Tôi gán quyền sở hữu y này" hoặc "những y này"... rồi nêu tên của bất kỳ ai trong số năm hạng người đồng pháp mà mình ưa thích và nói rằng: "Tôi gán quyền sở hữu đến Tỳ-kheo Tissa" hoặc "Tỳ-kheo-ni Tissā, học nữ (sikkhamānā), Sa-di Tissa, Sa-di-ni Tissā"; đây là một cách gán quyền sở hữu trực tiếp khác. Đến chừng ấy, vị ấy chỉ nên cất giữ, nhưng trong các việc sử dụng và các việc khác thì không một việc nào được phép. Nhưng khi vị Tỳ-kheo kia nói rằng: "Vật thuộc về Tỳ-kheo Tissa... (như trên)... vật thuộc về Sa-di-ni Tissā, hãy sử dụng hoặc từ bỏ hoặc làm theo ý muốn", khi ấy được gọi là sự thu hồi. Kể từ đó, việc sử dụng và các việc khác mới được phép.

Thế nào là gán quyền sở hữu gián tiếp? Cũng vậy, sau khi biết rõ số lượng y là một hay nhiều và tình trạng có mặt hay không có mặt của chúng, vị ấy nói rằng: "Tôi trao y này" hoặc "những y này... để nhờ Ngài gán quyền sở hữu". Vị kia nên hỏi: "Ai là bạn hữu hoặc người thân quen

của Hiền giả?". Khi đó, người kia nên nói theo phương thức trước rằng: "Tỳ-kheo Tissa... (như trên)... Sa-di-ni Tissā". Tiếp theo, vị Tỳ-kheo kia nên nói rằng: "Tôi trao đến Tỳ-kheo Tissa... (như trên)... tôi trao đến Sa-di-ni Tissā"; đây là gán quyền sở hữu gián tiếp. Đến chừng ấy, vị ấy chỉ nên cất giữ, nhưng trong các việc sử dụng và các việc khác thì không một việc nào được phép. Nhưng khi vị Tỳ-kheo kia nói theo phương thức đã nêu trong cách gán quyền sở hữu trực tiếp thứ hai rằng: "Vật thuộc về người có tên như vậy, hãy sử dụng hoặc từ bỏ hoặc làm theo ý muốn", khi ấy được gọi là sự thu hồi. Kể từ đó, việc sử dụng và các việc khác mới được phép.

Sự khác biệt giữa hai cách gán quyền sở hữu là gì? Trong gán quyền sở hữu trực tiếp, tự mình gán quyền sở hữu rồi nhờ người khác thu hồi giúp. Trong gán quyền sở hữu gián tiếp, nhờ người khác gán quyền sở hữu và cũng nhờ người khác thu hồi giúp; đây là sự khác biệt ở điểm này. Nếu người mà vị ấy gán quyền sở hữu không am hiểu luật định, không biết cách thu hồi, thì vị ấy nên cầm y đó đi đến trước một vị am tường khác, thực hiện việc gán quyền sở hữu lại rồi nhờ thu hồi giúp. Việc gán quyền sở hữu trên cái đã được gán quyền sở hữu (vikappitavikappanā) như thế là hợp lệ. Đây là sự phân định đối với từ "gán quyền sở hữu" (vikappeti).

Dựa trên lời dạy rằng: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép nguyện trì tam y, không được gán quyền sở hữu", thì lời nói tổng quát "gán quyền sở hữu" dường như có sự mâu thuẫn, nhưng các bậc Thế Tôn không bao giờ nói lời mâu thuẫn. Do đó, ý nghĩa cần được hiểu như sau: Đối với người thọ trì tam y theo đúng khuôn khổ của tam y, Ta cho phép chỉ nguyện trì, không được gán quyền sở hữu. Nhưng đối với y tắm mưa (vassikasāṭika), sau bốn tháng thì chỉ được gán quyền sở hữu chứ không được nguyện trì. Và khi sự việc là như vậy, nếu người nào muốn ở tách rời một tấm trong tam y, thì cơ hội gán quyền sở hữu đã được ban cho để xả bỏ việc nguyện trì tam y nhằm được thoải mái trong việc ở tách rời y. Và qua việc không phạm tội khi quá mười ngày, bằng phương thức này, sự không ngăn cấm đối với việc gán quyền sở hữu trong mọi trường hợp cần được thấu hiểu.

Từ "từ bỏ" (vissajjeti) có nghĩa là cho đến người khác. Làm thế nào là đã cho, làm thế nào là đã nhận? Khi vị ấy nói rằng: "Tôi trao, tôi cho, tôi dâng, tôi hiến, tôi xả bỏ, tôi từ bỏ y này đến Ngài" hoặc nói "Tôi trao... xả bỏ đến người có tên như vậy", thì dù là trực tiếp hay gián tiếp, vật ấy cũng được xem là đã cho. Khi vị kia nói: "Ngài hãy nhận lấy", và vị này nói: "Tôi xin nhận lấy", thì đó là việc cho và nhận đúng pháp. Khi vị kia nói: "Hãy làm cho nó thành vật thuộc về Ngài, hãy để nó là vật thuộc về Ngài, Ngài sẽ làm cho nó thành vật thuộc về Ngài", và vị này đáp: "Tôi làm cho nó thành vật thuộc về tôi, hãy để nó là vật thuộc về tôi, tôi sẽ làm cho nó thành vật thuộc về tôi", thì đó là việc cho và nhận không đúng pháp. Cả người cho không biết cách cho, lẫn người kia không biết cách nhận. Tuy nhiên, nếu khi nghe nói "Hãy làm cho nó thành vật thuộc về Ngài" mà vị ấy đáp rằng: "Lành thay, bạch Ngài, tôi xin nhận lấy", thì đó là sự tiếp nhận đúng pháp. Nếu một người nói "Hãy nhận lấy một cái", người kia đáp "Tôi không nhận", rồi người trước lại nói "Tôi đã cho Ngài rồi, hãy nhận lấy đi", người kia vẫn đáp "Tôi không có nhu cầu với vật này". Sau đó, người thứ nhất nghĩ rằng "Ta đã cho rồi" nên để quá mười ngày, người thứ hai nghĩ rằng "Ta đã từ chối rồi". Ai là người phạm tội? Không ai phạm tội cả. Nhưng đối với người nào cảm thấy hài lòng thì nên nguyện trì rồi sử dụng.

Người nào còn nghi ngờ về việc nguyện trì thì phải làm sao? Sau khi trình bày tình trạng nghi ngờ và nói rằng: "Nếu vật này chưa được nguyện trì, xin cho nó trở thành hợp lệ đối với tôi", rồi thực hiện việc xả bỏ theo phương thức đã nêu. Thật vậy, đối với người thực hiện thắng sự luật (vinayakamma) sau khi đã làm cho rõ ràng như vậy thì không có lỗi nói dối. Tuy nhiên, một số người nói rằng: "Sau khi một vị Tỳ-kheo đã nhận lấy theo cách tin cẩn (vissāsa) rồi cho lại thì hợp lệ", điều đó là không đúng. Bởi vì đó không phải là thắng sự luật của vị ấy, và vật ấy cũng không trở thành vật khác chỉ bằng chừng ấy.

Các từ "bị mất" (nassatīti) có ý nghĩa đã rõ ràng. Đoạn "người nào không đưa cho thì phạm tội Tác ác (dukkaṭa)" ở đây nghĩa là đối với người không đưa cho với tưởng rằng "vật này đã được người này cho mình" thì phạm tội Tác ác. Nhưng sau khi biết rõ vật đó thuộc quyền sở hữu

của người kia, nếu tìm cách chiếm đoạt thì phải bắt định giá vật dụng để xử lý.

Về các phương diện như sự khởi sinh (samuṭṭhāna), học giới này được gọi là có sự khởi sinh giống như học giới Kathina, tức là khởi sinh từ thân và khẩu, hoặc từ thân, khẩu và tâm; vì phạm tội do không làm (akiriya) việc nguyện trì và gán quyền sở hữu; không thoát khỏi tội dù không có tưởng (nosaññāvimokkha) vì ngay cả khi không biết cũng vẫn phạm; thuộc loại vô tâm (acittaka); là tội định chế (paṇṇattivajja); thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp; có ba tâm và ba thọ.

Kết thúc phần chú giải học giới Kathina thứ nhất.

### 7.1.2. Chú giải Học giới Ca-thi-na thứ nhì

* Đoạn "Vào thời bấy giờ, Đức Phật Thế Tôn..." là học giới Udosita. Trong đó, "với y nội và y vai trái" (santaruttarena): "antara" được gọi là y nội (antaravāsaka), "uttara" là y vai trái (uttarāsaṅgo); cùng với y nội và y vai trái gọi là "santaruttara", ý nghĩa là cùng với y nội và y vai trái. "Bị lốm đốm" (kaṇṇakitānī) là những vòng tròn đen trắng phát sinh tại những nơi tiếp xúc với mồ hôi. "Đại đức Ānanda đã nhìn thấy khi đang đi tuần tự qua các trú xá": Tương truyền rằng khi Thế Tôn đã vào hương phòng để tĩnh lự ban ngày, vị Trưởng lão nhân cơ hội đó đi sắp xếp lại các đồ gỗ và đồ gốm bị đặt sai chỗ, quét dọn những nơi chưa được quét, thăm hỏi các Tỳ-kheo lâm bệnh; khi đi đến trú xá của các vị Tỳ-kheo ấy, ngài đã nhìn thấy. Do đó có nói: "Đại đức Ānanda đã nhìn thấy khi đang đi tuần tự qua các trú xá".

* "Để ban sự cho phép không cách biệt y" (avippavāsasammutiṃ dātuṃ): sự cho phép trong việc không cách biệt y gọi là "avippavāsasammuti", hoặc sự cho phép vì mục đích không cách biệt y gọi là "avippavāsasammuti". Lợi ích ở đây là gì? Tấm y mà vị ấy ở cách rời sẽ không trở thành vật Ưng xả đối trị (nissaggiya) và vị ấy không phạm tội. Trong thời gian bao lâu? Trước hết, Trưởng lão Mahāsumma nói rằng: "Cho đến khi bệnh chưa thuyên giảm; khi bệnh đã thuyên giảm thì phải nhanh chóng đi đến nơi để y". Trưởng lão Mahāpaduma nói rằng: "Đối với người đi nhanh, bệnh có thể tái phát, do đó nên đi thong

thả. Kể từ khi vị ấy tìm kiếm đoàn lữ hành hoặc có ý định rằng 'ta sẽ đi', kể từ đó là hợp lệ. Tuy nhiên, đối với người buông bỏ gánh nặng với ý nghĩ 'nay ta sẽ không đi nữa', thì phải xả bỏ sự nguyện trì, y ấy sẽ ở vào tình trạng y dư (atirekacīvara)". Nếu bệnh của vị ấy tái phát thì phải làm sao? Trước hết, Trưởng lão Phussadeva nói rằng: "Nếu chính căn bệnh đó tái phát, sự cho phép ấy vẫn còn hiệu lực, không cần phải thực hiện việc ban sự cho phép lại. Nếu là bệnh khác phát sinh, thì phải ban sự cho phép lại". Trưởng lão Upatissa nói rằng: "Dù là bệnh đó hay bệnh khác, việc ban sự cho phép lại là không cần thiết".

475-6. Đối với cụm từ "Khi y phục đã hoàn tất, bởi vị Tỳ-kheo" (Niṭṭhitacīvarasmiṃ bhikkhunā), ở đây không nên hiểu theo nghĩa chỉ định như trong học giới trước, mà cần hiểu ý nghĩa của biến cách sử dụng (karaṇavacana) theo nghĩa sở hữu (sāmivasa) là "của vị Tỳ-kheo khi y phục đã hoàn tất". Bởi vì xét theo nghĩa sử dụng (karaṇavasena), không có việc gì gọi là "được làm bởi vị Tỳ-kheo" ở đây cả. Nhưng xét theo nghĩa sở hữu, khi y phục của vị Tỳ-kheo đã hoàn tất và lễ Kathina đã được xả, các chướng ngại (palibodha) đã được cắt đứt, thì ý nghĩa được kết nối là: "Nếu vị Tỳ-kheo cách biệt với tam y dù chỉ một đêm". Trong đó, "với tam y" (ticīvarena) nghĩa là với bất kỳ tấm y nào trong ba tấm y đã được thọ trì. Dù chỉ cách biệt với một tấm y, vị ấy cũng được gọi là cách biệt với tam y, vì đã cách biệt với một phần thuộc phạm vi bị cấm. Do đó, trong phần Phân tích từ ngữ (Padabhājana), có nói rằng: "Hoặc với y Tăng-già-lê (Saṅghāṭi)", và các phần tiếp theo. "Cách biệt" (Vippavaseyya) nghĩa là trú ngụ ở nơi tách biệt.

477-8. Các cụm từ như "Làng có cùng một phạm vi" (Gāmo ekūpacāro) được nói ra để xác định đặc điểm của việc không cách biệt y. Sau đó, để giải thích chi tiết mười lăm mẫu đề (mātikāpadāni) theo thứ tự, bản văn nói: "Làng có cùng một phạm vi là...", và các phần tiếp theo. Trong đó, "Làng của một gia tộc" (ekakulassa gāmo) là làng của một vị vua hoặc một vị trưởng làng. "Có bao quanh" (parikkhitto) là được bao quanh bởi bất kỳ loại tường thành, hàng rào hoặc hào rãnh nào. Qua đó, tính chất cùng một phạm vi của làng một gia tộc được hiển thị. "Phải trú ngụ trong làng" (antogāme vatthabbaṃ) nghĩa là trong loại làng như vậy, sau

khi để y lại, vị ấy có thể trú ngụ tại bất kỳ nơi nào tùy ý trong làng cho đến khi bình minh lên. "Không có bao quanh" (aparikkhitto) hiển thị tính chất khác phạm vi của chính ngôi làng đó. Trong loại làng này, vị ấy phải trú ngụ ngay tại ngôi nhà mà y được để lại. "Hoặc không rời khỏi tầm tay" (hatthapāsā vā na vijahitabbaṃ) nghĩa là không được rời khỏi tầm tay xung quanh ngôi nhà đó; điều này có nghĩa là không được rời quá khoảng cách hai rưỡi hắc tay (aḍḍhateyyaratana). Trong phạm vi hai rưỡi hắc tay thì có thể trú ngụ. Nếu vượt quá định mức đó, dù là vị Tỳ-kheo có thần thông đang ở trên không trung khi bình minh lên, thì y vẫn bị tội Ưng xả đối trị (Nissaggiya). Ở đây, cụm từ "trong ngôi nhà nào" (yasmiṃ ghare) cần được hiểu đặc điểm qua các đoạn như "là nơi trú ngụ của một gia tộc" (Pārājika 480).

* "Làng của nhiều gia tộc" (Nānākulassa gāmo) là làng của nhiều vị vua hoặc nhiều vị trưởng làng, giống như các thành phố Vesālī hay Kusinārā. "Có bao quanh" hiển thị tính chất cùng một phạm vi của làng nhiều gia tộc. "Tại nhà hội họp hoặc tại cửa thành" (sabhāye vā dvāramūle vā), ở đây từ "sabhāye" là dùng biến cách khác để chỉ nhà hội họp (sabhā). "Tại cửa thành" (dvāramūle) nghĩa là gần cửa thành. Ý nghĩa là: Trong loại làng như vậy, vị ấy phải trú ngụ tại ngôi nhà nơi để y. Nếu không thể trú ngụ ở đó vì tiếng ồn hoặc sự đông đúc của dân chúng, thì có thể trú ngụ tại nhà hội họp hoặc tại cửa thành. Nếu vẫn không thể trú ngụ tại đó, vị ấy có thể ở bất kỳ nơi nào thuận tiện, nhưng trước khi bình minh lên, phải đến và không được rời khỏi tầm tay của chính nhà hội họp hoặc cửa thành đó. Còn việc phải ở trong tầm tay của ngôi nhà hoặc của tấm y thì không cần phải bàn đến nữa.

Đối với người đi đến nhà hội họp sau khi đã để y trong tầm tay: Nếu vị ấy nghĩ rằng "Thay vì để ở nhà, ta sẽ để ở nhà hội họp" và đi đến đó, thì trong khi đi đến nhà hội họp, vị ấy để y lại tại một cửa tiệm nào đó nằm trong tầm tay – tức là trong tầm với của tay khi đặt xuống – rồi trú ngụ tại nhà hội họp hoặc cửa thành, hoặc không rời khỏi tầm tay của chúng như đã nêu trước đó.

Về việc phân định ở đây: Trước hết, Trưởng lão Phussadeva nói: "Không nhất thiết phải trú trong tầm tay của y, mà có thể trú trong tầm tay của

đường phố, tầm tay của nhà hội họp, hoặc tầm tay của cửa thành tại bất cứ đâu". Tuy nhiên, Trưởng lão Upatissa nói: "Thành phố có nhiều cửa và nhiều nhà hội họp, do đó không thể chấp nhận ở mọi nơi. Vị ấy không được rời khỏi tầm tay của nhà hội họp hoặc cửa thành nằm đối diện với nơi tấm y được đặt trên con phố đó. Có như vậy mới có thể biết được tình trạng của tấm y". Nếu người đi đến nhà hội họp gửi y vào tay một chủ tiệm, và người đó mang y về nhà cất, thì tầm tay của đường phố không còn bảo hộ nữa, vị ấy phải trú trong tầm tay của ngôi nhà đó. Nếu đó là một ngôi nhà lớn trải dài qua hai con phố, vị ấy phải ở trong tầm tay phía trước hoặc phía sau khi bình minh lên. Nếu để y tại nhà hội họp, vị ấy phải ở tại nhà hội họp, hoặc tại cửa thành đối diện, hoặc trong tầm tay của chính những nơi đó khi bình minh lên.

"Không có bao quanh" hiển thị tính chất khác phạm vi của chính ngôi làng đó. Bằng phương thức này, tính chất cùng một phạm vi và khác phạm vi cần được hiểu ở mọi nơi. Trong Chánh tạng, bắt đầu từ "Làng có cùng một phạm vi là..." cho đến cuối là "Khoảng trống có cùng một phạm vi là...", chỉ một mẫu đề duy nhất được đưa ra và phần phân tích từ ngữ được giải thích chi tiết. Do đó, theo sát từ ngữ ấy, tính chất cùng một phạm vi và khác phạm vi thông qua việc bao quanh hay không bao quanh cần được hiểu ở mọi trường hợp.

480-1. Trong các nơi như nhà ở, "phòng nhỏ" (ovarakā) là từ đồng nghĩa với buồng ngủ (gabbha). "Hoặc tầm tay" nghĩa là tầm tay của buồng ngủ. "Hoặc tại cửa" nghĩa là tại cửa nhà chung của tất cả mọi người. "Hoặc tầm tay" nghĩa là tầm tay của buồng ngủ hoặc của cửa nhà.

482-7. "Nhà kho" (udosito) là nhà để xe cộ và các vật dụng. Từ đây trở đi, việc phân định cần được hiểu theo phương thức đã nói về nhà ở. "Tháp canh" (aṭṭo) là loại trú xứ đặc biệt có tường dày, xây bằng gạch, cao bốn hoặc năm tầng để ngăn chặn quân địch. "Nhà lầu" (māḷo) là lâu đài hình vuông có một đỉnh nhọn. "Lâu đài" (pāsādoti) là lâu đài dáng dài. "Nhà có tầng mái bằng" (hammiyaṃ) là lâu đài có mái bằng.

* "Bảy khoảng cách" (sattabbhantarat): Ở đây, một khoảng cách (abbhantara) bằng hai mươi tám hắc tay (28 hắc tay). Nếu một đoàn lữ

hành đang đi mà dừng lại trải dài qua một ngôi làng hoặc một con sông, kết nối với người đã vào bên trong và bao phủ cả bờ này lẫn bờ kia, thì được tính theo phạm vi của đoàn lữ hành. Nếu đoàn lữ hành nằm gọn trong làng hoặc trên sông, thì được tính theo phạm vi của làng hoặc phạm vi của sông. Nếu đoàn lữ hành dừng lại vượt quá ranh giới (sīmā) của tu viện, mà y lại ở trong ranh giới, thì vị ấy phải vào trong tu viện mà trú ngụ. Nếu y ở ngoài ranh giới, vị ấy phải trú ngay gần đoàn lữ hành. Nếu trong khi đang đi mà xe bị hỏng hoặc bò bị lạc khiến đoàn bị đứt đoạn, vị ấy phải trú tại phân đoạn nơi có tấm y.

* Trong ruộng của một gia tộc, "tầm tay" chính là tầm tay của tấm y. Trong ruộng của nhiều gia tộc, "tầm tay" là tầm tay của cổng ruộng. Nếu ruộng không có bao quanh, thì chỉ tính tầm tay của tấm y.

491-4. "Nơi chế biến ngũ cốc" (dhaññakaraṇaṃ) gọi là sân đập lúa. "Vườn" (ārāmo) có thể là vườn hoa hoặc vườn trái cây. Trong cả hai trường hợp này, việc phân định giống như đã nói về ruộng. "Tu viện" (vihāro) thì giống như nhà ở. Tại gốc cây, "trong bóng râm" (antochāyāyaṃ) nghĩa là ngay bên trong khoảng không gian mà bóng râm bao phủ. Nếu để y tại nơi có ánh nắng xuyên qua các cành cây thưa thớt thì bị tội Ưng xả đối trị, do đó phải để trong bóng râm của cành cây hoặc bóng râm của thân cây. Nếu đặt trên cành hoặc chạc cây, phải đặt ở nơi được bóng râm của cành cây phía trên che phủ. Bóng của cây lùn có thể trải xa, vị ấy có thể đặt y tại bất cứ nơi nào bóng râm chạm tới. Ở đây, "tầm tay" cũng chính là tầm tay của tấm y.

Trong rừng không có làng mạc: Rừng không có làng mạc có thể tìm thấy ở những nơi như rừng Vindhyā hoặc trên các hòn đảo giữa biển nơi chỉ có những người đánh cá thỉnh thoảng đi qua. "Xung quanh bảy khoảng cách" nghĩa là tính từ người đứng ở giữa ra mọi hướng là bảy khoảng cách, tổng cộng đường kính là mười bốn. Người ngồi ở giữa có thể bảo giữ tấm y đặt ở tận cùng phía Đông hoặc phía Tây. Tuy nhiên, nếu vào lúc bình minh lên, vị ấy dù chỉ di chuyển một sợi tóc về phía Đông, thì tấm y ở phía Tây sẽ bị tội Ưng xả đối trị. Nguyên lý này cũng áp dụng cho các hướng khác. Vào lúc làm lễ Uposatha, ranh giới bảy khoảng cách phải được tính bắt đầu từ vị Tỳ-kheo ngồi ở rìa của hội chúng. Hội chúng

Tỳ-kheo mở rộng bao nhiêu thì ranh giới cũng mở rộng bấy nhiêu.

* "Sử dụng khi chưa xả tội thì phạm tội Tác ác" (Anissajjitvā paribhuñjati āpatti dukkaṭassa): Ở đây, nếu một vị Tỳ-kheo chuyên tu sau khi nỗ lực hành thiền suốt đêm, vào lúc rạng đông nghĩ rằng "Ta sẽ đi tắm", để cả ba tấm y trên bờ rồi xuống sông. Trong khi vị ấy đang tắm mà bình minh lên thì phải làm sao? Nếu vị ấy lên bờ và mặc y vào, vị ấy phạm tội Tác ác vì sử dụng y Ưng xả khi chưa xả. Nếu vị ấy đi mình trần, vị ấy cũng phạm tội Tác ác chăng? Không phạm. Bởi vì chừng nào vị ấy chưa gặp một vị Tỳ-kheo khác để thực hiện nghi thức luật đạo, thì vị ấy ở trong tình trạng của người bị mất y, vì những tấm y đó không được phép sử dụng. Đối với người bị mất y, không có gì là không hợp lẽ. Do đó, vị ấy nên mặc một tấm, cầm hai tấm trên tay đi về tu viện để thực hiện nghi thức luật đạo. Nếu tu viện ở xa và giữa đường có người qua lại, vị ấy nên mặc một tấm, đắp một tấm và vắt một tấm lên vai mà đi. Nếu ở tu viện không thấy các vị Tỳ-kheo đồng đẳng vì họ đã đi khất thực, vị ấy nên để y Tăng-già-lê ở ngoài làng, mặc y nội và y vai trái vào nhà ăn (āsanasāla) để thực hiện nghi thức luật đạo. Nếu ngoài làng có hiểm họa trộm cướp, vị ấy nên đắp y mà đi. Nếu nhà ăn chật hẹp, đông người, không thể cởi y ở một góc để làm nghi thức, vị ấy nên đi cùng một vị Tỳ-kheo ra ngoài làng, thực hiện nghi thức xong rồi mới được sử dụng y.

Nếu các vị Tỳ-kheo đưa bát và y cho các vị nhỏ tuổi (dahara) cầm hộ khi đang đi trên đường, và muốn ngủ vào canh cuối, mỗi vị phải để y của mình trong tầm tay rồi mới ngủ. Nếu trong khi đang đi mà bình minh lên khi các vị nhỏ tuổi chưa đến kịp, y bị tội Ưng xả đối trị, nhưng sự nương tựa (nissaya - quan hệ thầy trò) không bị chấm dứt. Trường hợp các vị nhỏ tuổi đi trước mà các vị trưởng lão chưa đến kịp cũng tương tự. Trường hợp đi lạc đường trong rừng không thấy nhau cũng vậy. Tuy nhiên, nếu các vị nhỏ tuổi nói: "Bạch Ngài, chúng con sẽ ngủ một lát rồi sẽ theo kịp các Ngài tại địa điểm đó", rồi ngủ cho đến khi bình minh lên, thì y bị tội Ưng xả và sự nương tựa cũng bị chấm dứt. Trường hợp các vị trưởng lão ngủ trong khi đã thúc giục các vị nhỏ tuổi đi trước cũng tương tự. Khi thấy ngã rẽ, các vị trưởng lão bảo "Đây là đường", các vị

nhỏ tuổi bảo "Đây là đường", không ai nghe lời ai mà đi riêng, thì khi bình minh lên y bị tội Ưng xả và sự nương tựa bị chấm dứt. Nếu các vị nhỏ tuổi rời khỏi đường chính, vào làng để tìm thuốc với ý định "Sẽ trở lại trước khi bình minh lên", nhưng bình minh lên khi họ chưa đến kịp, y bị tội Ưng xả nhưng sự nương tựa không chấm dứt. Nếu vì sợ bò cái hoặc sợ chó mà họ dừng lại hoặc ngồi nghỉ một lát rồi mới đi, nếu bình minh lên giữa chừng thì y bị tội Ưng xả và sự nương tựa bị chấm dứt. Nếu họ vào làng trong cùng một ranh giới với ý định "Sẽ trở lại trước khi bình minh lên", mà giữa chừng bình minh lên, thì y không bị tội Ưng xả và sự nương tựa cũng không chấm dứt. Nhưng nếu họ ngồi lại vì nghĩ rằng "Cứ để trời sáng đã", thì dù bình minh lên y không bị tội Ưng xả nhưng sự nương tựa bị chấm dứt. Những vị với lòng nhiệt thành đi đến tu viện lân cận để nghe Pháp với ý định "Sẽ trở lại trước khi bình minh lên", mà bình minh lên ngay trên đường đi, thì y bị tội Ưng xả nhưng sự nương tựa không chấm dứt. Nếu vì lòng tôn kính Pháp mà họ ngồi lại nghĩ rằng "Nghe cho đến khi kết thúc rồi mới đi", thì ngay khi bình minh lên, y bị tội Ưng xả và sự nương tựa cũng bị chấm dứt. Vị trưởng lão khi sai vị nhỏ tuổi vào làng để giặt y, phải xả bỏ (paccuddharitvā) tấm y của mình trước khi đưa. Tấm y của vị nhỏ tuổi cũng phải được cho xả bỏ rồi mới để lại. Nếu do thất niệm mà vị ấy đi mất, vị trưởng lão phải xả bỏ y của mình và nhận giữ y của vị nhỏ tuổi với sự tin cậy (vissāsa). Nếu vị trưởng lão không nhớ nhưng vị nhỏ tuổi nhớ, thì vị nhỏ tuổi phải tự xả bỏ y của mình, nhận giữ y của vị trưởng lão với sự tin cậy, rồi khi đi đến phải thưa: "Bạch Ngài, xin Ngài hãy thọ trì y của Ngài rồi sử dụng", và vị ấy cũng phải tự mình thọ trì lại y của mình. Như vậy, nhờ sự tỉnh giác của một người mà cả hai đều thoát khỏi tội. Các phần còn lại có ý nghĩa đã rõ ràng.

Về các phương diện như nguồn khởi tội (samuṭṭhāna), trong học giới Kathina thứ nhất, việc không thọ trì, không phân định và không hành động là điểm khác biệt; còn ở đây là việc không xả bỏ (apaccuddharaṇa). Các phần còn lại hoàn toàn giống như phương thức đã được nêu.

Phần chú giải về học giới kathina thứ nhì đến đây là kết thúc.

### 7.1.3. Chú giải Học giới Ca-thi-na thứ ba

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" đề cập đến học giới Ca-thi-na thứ ba. Trong đó, cụm từ "sau khi nhấc lên rồi chà xát nhiều lần" có nghĩa là vị ấy nghĩ rằng: "Khi các nếp nhăn mất đi, tấm vải này sẽ trở nên lớn hơn", nên đã rưới nước, dùng chân giẫm lên, dùng tay nhấc lên, tung lên rồi chà xát trên lưng; nhưng khi đem phơi nắng cho khô thì nó vẫn trở lại kích thước ban đầu. Vị ấy lại làm như thế một lần nữa, vì vậy có câu: "Sau khi nhấc lên rồi chà xát nhiều lần". Đức Thế Tôn khi đang ngồi trong Hương phòng đã nhìn thấy vị ấy đang khổ nhọc như thế, Ngài bèn rời phòng, đi đến đó như thể đang đi dạo quanh các trú xứ. Vì thế có câu: "Đức Thế Tôn đã nhìn thấy", vân vân.

499-500. "Mười một tháng" nghĩa là ngoại trừ một tháng cuối của mùa thu (tháng Kattika), còn lại là mười một tháng. "Bảy tháng" nghĩa là ngoại trừ tháng Kattika và bốn tháng mùa đông, tổng cộng là năm tháng, còn lại là bảy tháng. "Được dâng cúng với sự chỉ định về thời gian" nghĩa là được dâng cúng đến Tăng đoàn với sự chỉ định rằng: "Đây là y phi thời", hoặc dâng đến một cá nhân rằng: "Tôi dâng vật này đến Ngài".

"Từ Tăng đoàn" nghĩa là có được từ Tăng đoàn theo phần được chia của mình. "Từ nhóm" nghĩa là người ta dâng cúng đến một nhóm rằng: "Chúng tôi dâng vật này đến nhóm các vị tụng Kinh, chúng tôi dâng vật này đến nhóm các vị luận A-tỳ-đàm". Từ đó, vị ấy có được từ nhóm theo phần được chia của mình.

"Nếu không đầy đủ" nghĩa là nếu không đủ số lượng, tức là nếu tấm vải không đủ kích thước để làm thành một tấm y nguyện (y được ấn định), mà bị thiếu hụt.

"Có hy vọng từ Tăng đoàn" vân vân, nghĩa là có hy vọng từ Tăng đoàn hoặc từ nhóm rằng: "Vào ngày đó, Tăng đoàn sẽ nhận được y, nhóm sẽ nhận được y, từ đó tôi sẽ có được y". "Từ thân quyến hoặc từ bè bạn" nghĩa là có hy vọng rằng: "Thân quyến đã gửi cho tôi để làm y, bè bạn đã gửi, khi họ đến họ sẽ cho y". "Hoặc y phấn tảo" nghĩa là nên kết nối ý rằng vị ấy có hy vọng: "Hoặc tôi sẽ nhận được y phấn tảo". "Hoặc bằng

tài sản của mình" nghĩa là bằng tài sản như bông vải, sợi chỉ của mình, vị ấy có hy vọng rằng: "Vào ngày đó tôi sẽ có được y".

"Nếu vị ấy cất giữ quá hạn định đó dù vẫn còn hy vọng" nghĩa là nếu cất giữ quá tối đa một tháng, thì phạm tội Ưng xả Đối trị (Nissaggiya Pācittiya). Tuy nhiên, thay vì nói đơn giản như vậy, vì lý do rằng khi y hy vọng phát sinh trong khoảng thời gian đó, kể từ ngày y gốc phát sinh cho đến ngày thứ hai mươi, y hy vọng phát sinh ấy sẽ đi theo tiến trình của y gốc; nhưng sau đó, y gốc sẽ đi theo tiến trình của y hy vọng. Vì vậy, để hiển thị sự đặc thù đó, phần phân tích từ ngữ đã được trình bày theo phương thức: "Khi y gốc phát sinh vào ngày đó", vân vân; điều đó đã quá rõ ràng về ý nghĩa.

"Khi y gốc phát sinh không tương đồng" nghĩa là nếu y gốc thì mịn mà y hy vọng thì thô, không thể kết hợp chúng lại được. Trong khi các đêm còn lại vẫn còn, tức là chưa tròn một tháng, thì không nên ép buộc vị ấy phải làm y khi không muốn. Vị ấy nên đợi có được y hy vọng khác rồi mới làm trong thời hạn cho phép. Y hy vọng đó cũng nên được ấn định làm vải phụ tùng (parikkhāracoḷa). Nếu y gốc thô mà y hy vọng mịn, thì nên ấn định y gốc làm vải phụ tùng và lấy y hy vọng làm y gốc để cất giữ. Khi đó, tấm y này lại được hưởng thời hạn một tháng; bằng phương cách này, vị ấy có thể thay đổi y gốc cho nhau để cất giữ bao lâu tùy ý. Các phần còn lại đều rõ ràng.

Các phương diện như nguồn khởi (samuṭṭhāna) vân vân thì giống như học giới Ca-thi-na thứ nhất.

Dứt Chú giải Học giới Ca-thi-na thứ ba.

### 7.1.4. Chú giải Học giới Y cũ

503-5. Đoạn "Vào thời bấy giờ" đề cập đến học giới Y cũ. Trong đó, "cho đến đời ông nội thứ bảy" có nghĩa là: cha của cha là ông nội, đời của ông nội là "pitāmahayuga". "Yuga" ở đây chỉ cho hạn định của tuổi thọ. Đây chỉ là cách gọi ước lệ. Về mặt ý nghĩa, chính ông nội là "pitāmahayuga". Từ đó trở lên, tất cả các bậc tiền nhân đều được bao hàm trong từ "ông nội". Như thế, cho đến người thứ bảy mà không có quan hệ huyết thống

thì được gọi là "không có quan hệ cho đến đời ông nội thứ bảy". Đây cũng chỉ là một cách diễn đạt tiêu biểu. Từ ngữ "từ phía mẹ hoặc phía cha" cho thấy rằng đời ông nội, đời bà nội, đời ông ngoại, đời bà ngoại, cùng với anh chị em, cháu chắt của họ, tất cả đều được bao hàm ở đây.

Sau đây là chi tiết: cha, cha của cha, cha của vị ấy, rồi lại cha của vị ấy nữa, cứ thế cho đến đời thứ bảy; cha, mẹ của cha, cha mẹ anh chị em con trai con gái của vị ấy, cứ thế đi lên và đi xuống cho đến đời thứ bảy; cha, anh em của cha, chị em của cha, con trai của cha, con gái của cha, rồi đến dòng dõi con cái của họ, cứ thế cho đến đời thứ bảy; mẹ, mẹ của mẹ, mẹ của vị ấy, rồi lại mẹ của vị ấy nữa, cứ thế cho đến đời thứ bảy; mẹ, cha của mẹ, cha mẹ anh chị em con trai con gái của vị ấy, cứ thế đi lên và đi xuống cho đến đời thứ bảy; mẹ, anh em của mẹ, chị em của mẹ, con trai của mẹ, con gái của mẹ, rồi đến dòng dõi con cái của họ, cứ thế cho đến đời thứ bảy; người nào không có liên hệ từ phía mẹ cũng không có liên hệ từ phía cha, người đó gọi là người không phải thân quyến.

"Trong cả hai Tăng đoàn" nghĩa là đã được thụ cụ túc giới bằng một yết-ma bốn bước (ñatticatuttha kamma) trong Tỳ-kheo-ni Tăng và một yết-ma bốn bước trong Tỳ-kheo Tăng thông qua tám lần tuyên đọc (aṭṭhavācikavinayakamman).

"Dù mặc một lần, dù đắp một lần" nghĩa là tấm y đã được nhuộm, đã được làm dấu (kappa) và đã được mặc hoặc đắp dù chỉ một lần. Thậm chí chỉ với mục đích sử dụng mà đặt lên vai hoặc lên đầu để đi trên đường, hoặc dùng làm gối để nằm, thì đó cũng là y cũ. Tuy nhiên, nếu trải xuống dưới tấm trải để nằm, hoặc dùng tay nhấc lên tung giữa hư không làm trần che mà không chạm vào đầu khi đi, thì theo bộ Kurundī, đó không gọi là sử dụng.

"Giặt thì phạm Ưng xả đối trị": ở đây, vị Tỳ-kheo-ni được sai bảo như thế đã chuẩn bị lò, nhặt củi, nhóm lửa, xách nước cho đến khi giặt và nhấc y lên; cứ mỗi nỗ lực (payoga) như vậy, vị Tỳ-kheo phạm một tội Tác ác (Dukkaṭa). Ngay khi giặt xong và nhấc y lên thì phạm tội Ưng xả đối trị. Nếu vì nghĩ rằng giặt chưa sạch nên vị ấy lại rưới nước hoặc giặt tiếp

cho đến khi hoàn tất, thì cứ mỗi nỗ lực lại phạm một tội Tác ác. Phương thức này cũng áp dụng cho việc nhuộm và đập y. Trong máng nhuộm, sau khi đã đổ thuốc nhuộm, cho đến khi nhuộm xong y một lần, bất cứ việc gì vị ấy làm trước đó để chuẩn bị nhuộm hoặc nhuộm lại sau đó, ở mọi nỗ lực, vị Tỳ-kheo đều phạm tội Tác ác. Việc đập y cũng được hiểu theo cách tương tự.

* "Đối với người không phải thân quyến mà có tưởng là không phải thân quyến rồi sai giặt y cũ": dù không nói "hãy giặt cái này", nhưng nếu có hành vi thân biểu thị để giặt như dùng tay đưa tận tay, hoặc đặt dưới chân, hoặc quăng lên phía trên, hoặc gửi qua tay các vị Học nữ, Sa-di, Sa-di-ni, cận sự nam, hay những người ngoại đạo, hoặc quăng vào khu vực lân cận của người đang giặt ở bến sông, nếu đứng trong khoảng cách mười hai hắc tay (khoảng 6 mét) thì đều tính là đã sai giặt. Nhưng nếu đặt ngoài khu vực đó mà người kia tự đến giặt rồi mang lại, thì không phạm tội. Nếu đưa vào tay Học nữ, Sa-di-ni hoặc cận sự nữ để giặt, mà người đó sau khi thụ cụ túc giới mới giặt, thì vẫn phạm tội. Nếu đưa vào tay cận sự nam, mà người đó sau khi thay đổi giới tính, xuất gia trong hàng ngũ Tỳ-kheo-ni và thụ cụ túc giới rồi mới giặt, thì cũng phạm tội. Trường hợp đưa vào tay Sa-di hoặc Tỳ-kheo mà có sự thay đổi giới tính thì cũng tương tự.

Trong các việc giặt, nhuộm, vân vân, nếu làm với một món đồ thì phạm một tội Ưng xả đối trị, món thứ hai phạm một tội Tác ác. Nếu sai làm cả ba việc thì một việc phạm Ưng xả đối trị, hai việc còn lại phạm hai tội Tác ác. Vì không có sự thoát tội cho người sai thực hiện các việc giặt vân vân dù theo thứ tự hay không theo thứ tự, nên ở đây đã nêu ra ba bộ bốn (catukka). Thậm chí nếu nói "hãy nhuộm rồi giặt tấm y này mang lại", mà vị Tỳ-kheo-ni đó giặt trước rồi mới nhuộm, thì vẫn phạm Ưng xả đối trị và Tác ác. Phương thức này cần được áp dụng cho tất cả các lời nói đảo ngược khác. Tuy nhiên, nếu nói "hãy giặt rồi mang lại" mà vị ấy vừa giặt vừa nhuộm, thì chỉ phạm tội do nguyên nhân sai giặt, còn việc nhuộm thì không phạm. Như thế, trong tất cả các trường hợp làm dư ra so với lời dặn, cần hiểu là không phạm tội theo tiêu chuẩn "giặt mà không được bảo". Còn nếu nói: "Phàm việc gì cần làm trên tấm y này,

tất cả là trách nhiệm của cô", thì chỉ với một lời nói mà vị ấy phạm nhiều tội.

Các đoạn "Đối với người không phải thân quyến mà có sự nghi ngờ", "Đối với người không phải thân quyến mà tưởng là thân quyến" cũng cần được hiểu chi tiết theo ba bộ bốn đã nêu.

"Đối với vị đã thụ cụ túc giới một bên" nghĩa là sai vị đã thụ giới trong giáo hội Tỳ-kheo-ni giặt thì phạm tội Tác ác. Còn đối với vị đã thụ giới trong giáo hội Tỳ-kheo thì tùy theo sự vật mà định tội; những vị thụ giới trong giáo hội Tỳ-kheo chính là năm trăm nữ nhân dòng Thích-ca.

* "Giặt mà không được bảo" có nghĩa là vị Tỳ-kheo-ni đến để nghe đọc tụng hoặc nghe giáo giới, nhìn thấy tấm y bị bẩn, bèn tự lấy từ chỗ đang đặt hoặc nói: "Thưa ngài, hãy đưa đây, tôi sẽ giặt cho" rồi mang đi giặt, nhuộm và đập; đây gọi là giặt mà không được bảo. Hoặc khi nghe vị Tỳ-kheo sai bảo một chú tiểu hay Sa-di rằng "hãy giặt tấm y này", vị Tỳ-kheo-ni nghe thấy bèn nói: "Thưa ngài, hãy đưa đây tôi sẽ giặt cho", rồi mượn tạm mang đi giặt, nhuộm và trả lại; đây cũng gọi là giặt mà không được bảo.

"Vật phụ tùng khác" nghĩa là sai giặt bất cứ vật gì như túi đựng giày, túi đựng bát, dây đeo vai, dây thắt lưng, nệm ghế, nệm giường, thảm lót chân, vân vân, thì không phạm tội. Các phần còn lại ở đây đều rõ ràng.

Về phương diện nguồn khởi vân vân, học giới này có sáu nguồn khởi, là hành động thực hiện, không thoát tội do không biết, không có tâm (phi ý thức), là lỗi định chế, thuộc về thân nghiệp, khẩu nghiệp, có ba tâm, và ba thọ.

Dứt Chú giải Học giới Y cũ.

### 7.1.5. Chú giải Học giới Tiếp nhận Y phục

508. Đoạn "Vào thời ấy" (Tena samayena) đề cập đến học giới về việc tiếp nhận y phục. Trong đó, cụm từ "sau khi đi khất thực trở về"

(piṇḍapātapaṭikkantā) nghĩa là đã rời khỏi nơi khất thực. Cụm từ "đi đến rừng Andhavana" (yena andhavanaṃ tenupasaṅkamī) chỉ việc vị ấy đi đến khu rừng đó khi học giới chưa được ban hành. Cụm từ "đã làm xong công việc" (katakammā) nghĩa là đã thực hiện xong hành vi trộm cướp; ý nói là đã lấy đi tài sản của người khác bằng cách khoét vách hay các phương thức tương tự. "Thủ lĩnh băng cướp" (coragāmaṇiko) là kẻ đứng đầu nhóm trộm. Nghe nói kẻ này trước đây có quen biết vị Tỳ-kheo-ni, do đó khi đang đi trước nhóm cướp và nhìn thấy vị ấy, hắn đã nói: "Đừng đi đường này, tất cả hãy đi đường này," rồi dẫn chúng đi theo con đường khác. "Sau khi xả thiền" (samādhimhā vuṭṭhahitvā) nghĩa là vị Tỳ-kheo-ni ấy đã xuất khỏi định đúng vào thời gian đã ấn định. Tên cướp kia cũng nói như vậy ngay vào khoảnh khắc đó, nên vị ấy đã nghe thấy; sau khi nghe, vị ấy nghĩ rằng: "Hiện giờ ở đây không có sa-môn hay bà-la-môn nào khác ngoài ta," nên đã nhận lấy phần thịt đó. Vì vậy mới có đoạn: "Khi ấy, Tỳ-kheo-ni Uppalavaṇṇā..." và tiếp theo.

"Người ở lại sau" (ohiyyako) là người còn sót lại, ý chỉ một người duy nhất ở lại trong trú xá khi đến phiên trực. Tại sao tên này lại nói: "Nếu Ngài cho tôi cái y nội" (sace me tvaṃ antaravāsakaṃ dadeyyāsī)? Vì hắn nhìn thấy cái y nội mềm mại, dày dặn và trơn láng nên nảy sinh lòng tham; vả lại, lòng tham của hắn đối với cái y nội của vị Tỳ-kheo-ni là nhỏ, nhưng vì vị ấy đã đạt đến sự hoàn mỹ về các chi tiết thân thể nên hắn khởi lên tà tham muốn nhìn thấy sự đầy đặn của thân thể vị ấy, do đó mới nói như vậy. "Cái cuối cùng" (antimaṃ) nghĩa là cái cuối cùng trong số năm tấm y, là giới hạn cuối cùng; "cái cuối cùng" cũng có nghĩa là tấm y sau cùng. Ý vị ấy nói rằng không còn tấm y nào khác được để lại bằng cách giả vờ, hay đã được làm thành y quyết định (vikappetvā), hoặc đã được xả bỏ (paccuddharitvā); vị ấy nói dựa trên việc thọ trì đúng theo năm tấm y đã được cho phép chứ không phải do lòng tham, vì bậc Lậu tận không còn lòng tham. "Bị ép ngặt" (nippīḷiyamānā) là cách dùng ví dụ để chỉ việc bị dồn ép một cách gay gắt.

"Sau khi trao y nội, vị ấy đi đến trú xá" (antaravāsakaṃ datvā upassayaṃ agamāsī) nghĩa là vị ấy đã mặc y tắm mưa (saṅkaccikaṃ) sao cho ý đồ của hắn không thành tựu, rồi trao y tận tay hắn và rời đi.

510. Tại sao dân chúng lại phàn nàn khi các Tỳ-kheo không tiếp nhận y đổi chác (pārivattakacīvaraṃ)? Vì họ cảm thấy bị xúc phạm và bối rối, nghĩ rằng: "Nếu đến mức này mà các Ngài cũng không tin tưởng chúng ta, thì chúng ta biết sống làm sao."

"Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép năm hạng người này" (anujānāmi bhikkhave imesaṃ pañcannanti) nghĩa là Ta cho phép tiếp nhận y đổi chác từ năm hạng người đồng phạm hạnh, những người có cùng niềm tin, cùng giới hạnh và cùng tri kiến.

512. "Nỗ lực thì phạm tội Tác ác" (payoge dukkaṭanti) là phạm tội Tác ác trong các hành động như đưa tay ra để tiếp nhận. "Do việc đắc được" (paṭilābhenāti) nghĩa là do việc tiếp nhận. Trong trường hợp đó, dù họ trao từ tay sang tay, hay đặt dưới chân, hoặc quăng lên trên, nếu vị ấy có ý chấp nhận thì được xem là đã tiếp nhận. Tuy nhiên, nếu vị ấy bảo người khác tiếp nhận như Học nữ, Sa-di, Sa-di-ni, nam cư sĩ hay nữ cư sĩ, thì không phạm tội. Khi một vị đang thuyết Pháp, cả bốn chúng mang y phục và các loại vải nhuộm màu khác nhau đến đặt dưới chân, hoặc đứng ở vùng phụ cận rồi quăng vào, nếu trong đó có vật thuộc về các Tỳ-kheo-ni, mà vị Tỳ-kheo tiếp nhận không phải qua hình thức đổi chác thì phạm tội. Nhưng nếu các vật đó được quăng vào ban đêm, không thể biết được "đây là của Tỳ-kheo-ni, đây là của người khác," thì không có việc đổi chác; điều này đã được nói trong Chú giải Mahāpaccariya và Kurundī, nhưng điều đó không phù hợp vì đây là vấn đề không có tâm (acittaka). Nếu Tỳ-kheo-ni trao y tắm mưa, thì phải thực hiện việc đổi chác. Nhưng nếu vị ấy đặt trên đống rác với ý định "họ sẽ nhặt lấy như y phấn tảo," thì Tỳ-kheo có thể phát nguyện đó là y phấn tảo rồi tiếp nhận thì đúng phép.

513. Tưởng là người không thân quyến đối với người không thân quyến thì phạm ba tội Ưng-đối-trị (tikapācittiya). "Từ vị đã được thọ cụ túc một bên" (ekato upasampannāyāti) nghĩa là tiếp nhận từ tay vị đã thọ cụ túc trước các Tỳ-kheo-ni thì phạm tội Tác ác, còn nếu tiếp nhận từ vị đã thọ cụ túc trước các Tỳ-kheo thì phạm tội Ưng-đối-trị.

514. "Vật nhỏ đổi lấy vật lớn" (parittena vā vipulanti) nghĩa là dùng một

tấm y giá trị thấp hoặc các vật dụng như túi đựng bát, túi đựng giày, dây đeo vai, dây thắt lưng để đổi lấy một tấm y giá trị cao mà tiếp nhận thì không phạm tội. Chú giải Mahāpaccariya còn nói rằng "thậm chí chỉ bằng một miếng quả thanh táo (harītakī)." "Vật lớn đổi lấy vật nhỏ" (vipulena vā parittanti) thì được hiểu ngược lại với điều vừa nêu. "Vật dụng khác" (aññaṃ parikkhāranti) chỉ các vật như túi đựng bát; tuy nhiên, đối với loại vải dùng làm y cuối cùng có kích thước tương đương với vải lọc nước thì không được phép. Tất cả những gì không thuộc loại phải phát nguyện (adhiṭṭhāna) hay làm y quyết định (vikappana) thì đều được phép. Thậm chí nếu đó là tấm da bọc nệm có kích thước bằng cái giường thì vẫn được phép; huống hồ là túi đựng bát và các vật tương tự. Những phần còn lại ý nghĩa đã rõ ràng.

Về các nguồn khởi tội (samuṭṭhāna): đây là loại có sáu nguồn khởi, thuộc loại hành vi có làm hoặc không làm (kiriyākiriya), không được giải thoát do tưởng (nosaññāvimokkha), không có tâm (acittaka), thuộc về tội chế định (paṇṇattivajja), do thân nghiệp và khẩu nghiệp, có ba tâm và ba thọ.

Kết thúc Chú giải Học giới Tiếp nhận Y phục.

### 7.1.6. Chú giải Học giới Xin y từ người không phải thân quyến

515. Đoạn "Vào thời ấy" đề cập đến học giới về việc xin y từ người không thân quyến. Trong đó, "Upananda dòng Thích-ca" là vị Tỳ-kheo bị chê trách trong số khoảng tám mươi ngàn vị xuất thân từ dòng họ Thích-ca, vì có tính khí tham lam. "Khéo léo" (paṭṭo) nghĩa là tinh khôn, có năng lực, có khả năng, có giọng nói hay và sự ngọt ngào trong cổ họng. "Như thế nào" (kismiṃ viyāti) có nghĩa là như cái gì; ý nói sự run rẩy, chấn động do lòng hổ thẹn và ghê sợ tội lỗi (hirottappa) gây ra.

"Đường trường" (addhānamagganti) nghĩa là con đường dài được gọi là lộ trình, không phải là con đường trong phố thị. "Các Tỳ-kheo ấy bị tước đoạt" (te bhikkhū acchindiṃsūti) nghĩa là bị cướp, ý nói bọn cướp đã lấy đi bát và y của các vị ấy. "Hãy thẩm vấn" (anuyuñjāhīti) nghĩa là hãy hỏi để biết tư cách Tỳ-kheo của họ. "Đang bị thẩm vấn" (anuyuñjiyamānā)

nghĩa là đang bị hỏi về việc xuất gia, thọ cụ túc, việc phát nguyện bát và y phục. "Đã trình bày sự việc ấy" (etamatthaṃ ārocesunti) nghĩa là sau khi làm cho biết tư cách Tỳ-kheo, họ đã trình bày sự việc theo cách đã nói như "đang đi trên đường trường từ Sāketa đến Sāvatthi."

517. Trong các đoạn như "từ nam cư sĩ không thân quyến," điều cần được hiểu theo trình tự câu chuyện bắt đầu từ việc "che đậy bằng cỏ hoặc lá cây." Nếu nhìn thấy bọn cướp, các vị Tỳ-kheo trẻ lấy bát và y rồi bỏ chạy, bọn cướp chỉ lấy đi y nội và y vai của các vị trưởng lão rồi đi, thì các vị trưởng lão chưa nên xin y ngay, cũng không nên bẻ cành lá. Nếu các vị trẻ vứt bỏ tất cả đồ đạc rồi bỏ chạy, bọn cướp lấy y nội, y vai của các trưởng lão và cả số đồ đạc đó rồi đi, thì các vị trẻ sau khi quay lại chưa nên trao y nội và y vai của mình cho các trưởng lão; vì người không bị cướp y thì không được phép bẻ cành lá cho chính mình, nhưng được phép bẻ cho người bị cướp y; còn người bị cướp y thì được phép bẻ cho chính mình và cho người khác. Do đó, các vị trưởng lão nên bẻ cành lá, kết lại bằng vỏ cây rồi trao cho các vị trẻ; hoặc các vị trẻ bẻ cành lá vì lợi ích của các trưởng lão, kết lại rồi trao tận tay họ hoặc không trao mà tự mình mặc, sau đó trao y nội và y vai của mình cho các trưởng lão. Như vậy không phạm tội Ưng-đối-trị về việc hủy hoại thảo mộc, cũng không phạm tội Tác ác trong việc mặc chúng.

Nếu trên đường đi có nơi thợ nhuộm trải vải hoặc thấy những người tương tự, thì có thể xin y. Những tấm vải mà những người được hỏi hoặc những người khác sau khi thấy các vị Tỳ-kheo mặc cành lá cây mà nảy sinh lòng nhiệt thành dâng tặng, dù chúng có tua hay không tua, có màu xanh hay các màu khác, là loại hợp đạo hay không hợp đạo, thì tất cả đều được phép mặc và đắp vì các vị đang ở trong tình trạng bị cướp y. Điều này cũng đã được nói trong bộ Parivāra:

"Vải chưa được làm cho hợp lệ, cũng không được nhuộm màu hợp thức;

Mặc tấm vải ấy, vị ấy có thể đi đến bất cứ nơi nào mình muốn;

Và không có tội lỗi nào cho vị ấy cả;

Pháp ấy đã được bậc Thiện Thệ thuyết giảng;

Đây là câu hỏi để những người trí suy ngẫm." (Pari. 481);

Vì câu hỏi này được đặt ra liên quan đến vị Tỳ-kheo bị cướp mất y. Nếu các vị đi cùng với những tu sĩ ngoại đạo và họ tặng các loại y bằng cỏ kusā, y bằng vỏ cây, y bằng những mảnh gỗ, thì cũng được phép mặc mà không cần chấp nhận tà kiến của họ; nhưng sau khi mặc cũng tuyệt đối không được tiếp nhận tà kiến.

Giờ đây, trong các đoạn như "đến trú xá nào đầu tiên, nếu ở đó có y của trú xá thuộc về Tăng chúng," thì "y của trú xá" (vihāracīvaraṃ) nghĩa là khi người dân xây dựng trú xá, họ chuẩn bị sẵn bộ tam y và đặt tại trú xá do mình xây dựng với ý nguyện: "Xin cho cả bốn món vật dụng từ tài sản của chúng tôi được đem ra sử dụng." Đó gọi là y của trú xá. "Tấm trải bên trên" (uttaratthāraṇanti) là tấm trải trên giường. "Tấm trải sàn" (bhumatthāraṇanti) là tấm trải được làm bằng vải thô để bảo vệ mặt sàn đã được gia công, người ta trải thêm một tấm chiếu lên trên đó để đi kinh hành. "Lớp bọc nệm" (bhisicchavī) là lớp vỏ bọc của nệm giường hoặc nệm ghế; nếu nó có nhồi vật liệu bên trong thì có thể rũ bỏ vật liệu đó rồi lấy dùng. Do đó, trong số các vật như y của trú xá có tại đó, các vị Tỳ-kheo bị cướp y được phép lấy mặc hoặc đắp mà không cần hỏi xin. Và khi lấy được, vị ấy phải có ý định "ta sẽ giặt sạch và đặt lại chỗ cũ" chứ không phải để chiếm đoạt luôn. Sau khi lấy dùng, vị ấy phải tìm cách hoàn trả đúng vật như thế từ thân quyến, từ người hộ độ hoặc từ bất cứ nguồn nào khác. Nếu đi sang nơi khác, vị ấy phải để lại vật đó trong một trú xá thuộc về Tăng chúng để phục vụ việc sử dụng chung của Tăng. Nếu do sử dụng mà nó bị mòn cũ hoặc hư hỏng thì không phạm tội. Tuy nhiên, nếu không tìm được bất cứ thứ gì trong số các loại vừa nêu, từ y phục của cư sĩ cho đến lớp bọc nệm, thì vị ấy phải che thân bằng cỏ hoặc lá cây mà đi về.

* Liên quan đến cụm từ "bởi bất kỳ ai hoặc bị cướp mất" (yehikehici vā acchinnanti), tại đây, ngay cả khi các vị Giáo thọ sư hoặc Hòa thượng bị cướp mất y phục, rồi những vị khác yêu cầu rằng: "Thưa chư Hiền, hãy mang y đến", hoặc nhận lấy bằng sự tin cậy, thì điều đó cũng được xác

định là thuộc vào phạm vi này.

Về cụm từ "hoặc bị hư hỏng do sử dụng" (paribhogajiṇṇaṃ vāti), tại đây, đối với các vị Giáo thọ sư hoặc Hòa thượng bị cướp mất y phục, ngay cả khi các vị ấy tự che thân bằng cỏ hoặc lá cây rồi được dâng cúng y, điều đó cũng được xác định là thuộc vào phạm vi này. Vì như thế, các vị ấy sẽ ở trong tình trạng của người bị cướp mất y hoặc người bị mất y; do đó, việc các vị ấy không phạm tội khi yêu cầu hoặc khi sử dụng y không hợp lẽ đạo sẽ là điều tương ứng.

* Liên quan đến cụm từ "của các thân quyến hoặc của những người đã thỉnh mời" (ñātakānaṃ pavāritānanti), tại đây, ý nghĩa cần được hiểu là: không có tội đối với người ra dấu hoặc yêu cầu rằng: "Hãy cho vật thuộc về những người này". Bởi vì không có việc phạm tội hay không phạm tội đối với chính các thân quyến hay những người đã thỉnh mời. Về cụm từ "bằng tài sản của tự thân" (attano dhanenāti), tại đây cũng vậy, ý nghĩa cần được hiểu là: không có tội đối với người ra dấu, yêu cầu đổi chác hoặc làm cho biến đổi y bằng vật dụng hợp pháp của tự thân, bằng cách giao dịch hợp pháp. Về cụm từ "của những người đã thỉnh mời" (pavāritānanti), tại đây, đối với những người đã thỉnh mời theo danh nghĩa Tăng đoàn, chỉ sự thỉnh mời đúng mức độ mới là hợp lẽ. Đối với sự thỉnh mời cá nhân, người đó thỉnh mời vật gì thì chỉ được phép yêu cầu vật đó. Người nào sau khi thỉnh mời bằng bốn món vật dụng, tự mình lưu tâm và dâng cúng y phục theo đúng thời điểm, hoặc dâng cúng cháo, cơm v.v... mỗi ngày theo nhu cầu, thì đối với người đó không cần phải thực hiện việc yêu cầu. Tuy nhiên, người nào sau khi đã thỉnh mời mà do sự ngu muội hoặc do thất niệm mà không dâng cúng, thì người đó cần phải được yêu cầu. Người nào nói rằng: "Tôi thỉnh mời ngài đến nhà tôi", thì vị Tỳ-kheo nên đi đến nhà người đó, ngồi hoặc nằm tùy nghi, nhưng không được phép lấy bất cứ thứ gì. Tuy nhiên, người nào nói rằng: "Những gì có trong nhà tôi, tôi xin dâng cúng", thì những gì hợp pháp ở đó có thể được yêu cầu, nhưng không được phép ngồi hoặc nằm trong nhà; điều này đã được thuyết trong chú giải Kurundī.

Về cụm từ "vì lợi ích của người khác" (aññassatthāyā), tại đây, một ý nghĩa là không có tội đối với vị yêu cầu từ thân quyến hoặc người đã

thỉnh mời của chính mình, không chỉ vì lợi ích của tự thân mà còn vì lợi ích của người khác. Ý nghĩa thứ hai là "của người khác" (aññassā) tức là những người vốn là thân quyến hoặc người đã thỉnh mời của một người khác; vị Tỳ-kheo yêu cầu họ vì lợi ích của người khác (như vị Buddharakkhita hoặc Dhammarakkhita) vốn đã được định danh là "người khác" ấy, thì không có tội. Các phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Về các phương diện như sự khởi sinh (samuṭṭhāna), đây cũng là loại có sáu sự khởi sinh, là hành vi (kiriya), không giải thoát do tưởng (no-saññāvimokkha), không liên quan đến tâm (acittaka), là tội định chế (paṇṇattivajja), thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, liên kết với ba tâm và ba thọ.

Kết thúc phần chú giải Học giới về việc yêu cầu y từ người không phải thân quyến.

### 7.1.7. Chú giải Học giới về việc yêu cầu quá mức

522-4. Cụm từ "vào thời bấy giờ" (tenasamayenāti) mở đầu cho học giới về việc yêu cầu quá mức. Tại đây, "mang đến" (abhihaṭṭhuṃ) có tiền tố "abhi", mang nghĩa là mang lại, tức là muốn nói đến việc nhận lấy. "Nên thỉnh mời" (pavāreyyāti) nghĩa là mong muốn, làm khởi lên ý muốn hoặc sở thích, nghĩa là nói lên lời mời thỉnh. Để trình bày cách thức mà người mang y đến dâng cúng nên nói, phần phân tích từ ngữ đã nêu rằng: "Ngài muốn bao nhiêu thì hãy nhận lấy bấy nhiêu". Hoặc như trong câu "thấy sự xuất ly là an ổn", từ "thấy" mang nghĩa là nhận biết, thì ở đây cũng vậy, "mang đến dâng cúng" nghĩa là sau khi mang đến thì dâng cúng. Trong đó, sự mang đến có hai loại: mang đến bằng thân và mang đến bằng lời. Mang đến bằng thân là mang y phục đến đặt dưới chân vị Tỳ-kheo và nói: "Ngài muốn bao nhiêu thì hãy lấy bấy nhiêu". Mang đến bằng lời là nói rằng: "Kho y phục của chúng con rất đầy đủ, ngài muốn bao nhiêu thì hãy lấy bấy nhiêu". Cả hai cách này gộp lại được gọi là "mang đến dâng cúng".

Cụm từ "tối đa là y hạ và y vai" (santaruttaraparamanti) nghĩa là y phục có y hạ (nivāsana) và y vai (pārupana) là giới hạn tối đa; tức là muốn nói

giới hạn cao nhất là việc đắp y cùng với việc mặc y lót. "Nên chấp nhận y từ đó" (tato cīvaraṃ sāditabbaṃ) nghĩa là nên nhận ngần ấy y phục từ số y được mang đến, không được nhận hơn mức đó. Tuy nhiên, vì vị Tỳ-kheo bị cướp mất toàn bộ y phục và chỉ có ba y mới phải thực hành như vậy, còn vị khác thì thực hành khác, nên để hiển thị sự phân biệt đó, phần phân tích từ ngữ đã nêu theo phương pháp: "Nếu ba y bị mất...".

Tại đây, đây là sự thẩm định: Vị nào bị mất ba y, vị ấy nên chấp nhận hai y, sau khi mặc một y và đắp một y, vị ấy sẽ tìm kiếm y khác từ những nơi tương ứng. Vị nào bị mất hai y, vị ấy nên chấp nhận một y. Nếu thông thường vị ấy chỉ đi lại với y hạ và y vai, thì được nhận hai y; như vậy, việc vị ấy nhận một y sẽ trở thành tương đương. Vị nào trong ba y chỉ mất một y, thì không nên nhận thêm. Tuy nhiên, vị nào trong hai y mà mất một y, thì nên nhận một y. Vị nào chỉ có một y duy nhất và y đó bị mất, thì nên nhận hai y. Đối với Tỳ-kheo-ni, ngay cả khi mất cả năm y, cũng chỉ được nhận hai y. Nếu mất bốn y, được nhận một y; nếu mất ba y, không được nhận gì cả; huống hồ là khi mất hai y hoặc một y. Bởi lẽ quy tắc ở đây là phải dừng lại ở mức tối đa là y hạ và y vai, không được phép nhận quá mức đó.

* Cụm từ "tôi sẽ mang phần còn lại đến" (sesakaṃ āharissāmīti) nghĩa là sau khi đã làm thành hai y, vị ấy nói "tôi sẽ mang phần còn lại đến sau". "Không phải do nguyên nhân bị cướp" (na acchinnakāraṇāti) nghĩa là họ dâng cúng do đức độ như đa văn v.v... Trong các đoạn về "thân quyến" v.v..., ý nghĩa là không có tội đối với người chấp nhận khi các thân quyến dâng cúng, khi những người đã thỉnh mời dâng cúng, hoặc khi chấp nhận bằng tài sản của tự thân. Tuy nhiên, trong các bản Chú giải có nói: "Tại nơi của thân quyến hoặc người đã thỉnh mời, thông thường dù nhiều cũng hợp lệ, nhưng vì nguyên nhân bị cướp thì chỉ mức độ quy định mới hợp lệ". Điều này không phù hợp với văn bản Pāli. Tuy nhiên, vì học giới này được ban hành liên quan đến việc yêu cầu vì lợi ích của người khác, nên ở đây không nói "vì lợi ích của người khác". Các phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Về các phương diện như sự khởi sinh, đây cũng là loại có sáu sự khởi sinh, là hành vi, không giải thoát do tưởng, không liên quan đến tâm, là

tội định chế, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, liên kết với ba tâm và ba thọ.

Kết thúc phần chú giải Học giới về việc yêu cầu quá mức.

### 7.1.8. Chú giải Học giới thứ nhất về sự chuẩn bị sẵn

* Cụm từ "vào thời bấy giờ" (tenasamayenāti) khởi đầu cho học giới về việc chuẩn bị sẵn. Tại đây, "thưa chư Hiền, tôi có người hộ độ đó" (atthāvuso maṃ so upaṭṭhākoti) mang nghĩa là: "Thưa chư Hiền, điều ngài nói là đúng, tôi có người hộ độ như thế". Cụm từ "điều này cũng xảy đến với tôi, thưa ngài" (api meyya evaṃ hotīti) có các biến thể văn bản khác nhau nhưng cùng chung ý nghĩa này.

528-9. Cụm từ "nhằm chỉ đến vị Tỳ-kheo" (bhikkhuṃ paneva uddissāti), tại đây "nhằm chỉ đến" nghĩa là đề cập đến, bắt nguồn từ vị đó. Bởi vì vật gì được chuẩn bị nhằm chỉ đến ai, thì vật đó được gọi là được chuẩn bị vì lợi ích của người đó. Do đó, trong phần phân tích từ ngữ đã nói là "vì lợi ích của vị Tỳ-kheo".

Cụm từ "lấy vị Tỳ-kheo làm đối tượng" (bhikkhuṃ ārammaṇaṃ karitvāti) nghĩa là lấy vị Tỳ-kheo làm duyên, vì vật gì được chuẩn bị nhằm chỉ đến vị Tỳ-kheo thì vật đó nhất định được chuẩn bị bằng cách lấy vị Tỳ-kheo làm duyên; do đó nói rằng "lấy vị Tỳ-kheo làm đối tượng". Từ "đối tượng" (ārammaṇa) cũng xuất hiện với nghĩa là "duyên" trong các đoạn như "Ma vương có được duyên". Nay để hiển thị trạng thái của người thực hiện hành động "nhằm chỉ đến", bản văn nói "muốn dâng y đến vị Tỳ-kheo". Bởi vì do muốn dâng y cho vị Tỳ-kheo nên người đó mới chuẩn bị nhằm chỉ đến vị ấy, không vì nguyên nhân nào khác. Như vậy, người đó có ý muốn dâng y. Do đó nói rằng "muốn dâng y đến vị Tỳ-kheo".

Cụm từ "của người gia chủ không phải thân quyến" (aññātakassagahapatissa vāti) nghĩa là bởi người gia chủ không phải thân quyến. Đây là cách dùng sở hữu cách mang nghĩa tác nhân. Trong phần phân tích từ ngữ, để hiển thị ý nghĩa mà không phân tích kỹ câu

chữ, bản văn nói "người không phải thân quyến là... gia chủ là...".

Cụm từ "vật giá trị để đổi y" (cīvaracetāpannanti) tức là tiền mua y, vì đó là một trong các loại như vàng bạc v.v..., nên phần phân tích từ ngữ nói "hoặc là vàng" v.v... "Đã được chuẩn bị sẵn" (upakkhaṭaṃ hotīti) nghĩa là đã được sắp đặt, được thu gom và đặt để sẵn. Vì trạng thái chuẩn bị sẵn đã được hiển thị qua các từ như "vàng bạc", nên không cần trích dẫn riêng từ "chuẩn bị" để phân tích từ ngữ thêm nữa. Cụm từ "bằng cái này" (iminā ti) ám chỉ đến vật đã được chuẩn bị, do đó trong phần phân tích từ ngữ đã dùng từ "bằng vật đang hiện diện". Vì vật gì đã được thu gom và đặt để sẵn thì vật đó được gọi là đang hiện diện. "Tôi sẽ dâng y" (acchādessāmīti) là cách nói thông thường, mang nghĩa là "tôi sẽ cho đến vị Tỳ-kheo có tên như thế". Do đó, trong phần phân tích từ ngữ cũng nói là "sẽ cho".

Cụm từ "nếu vị Tỳ-kheo đó ở nơi ấy" (tatra ce so bhikkhūti) liên kết với câu: nơi nào người gia chủ nam hoặc nữ đó ở, vị Tỳ-kheo đó đi đến khi chưa được mời trước và đưa ra yêu cầu về y. Tại đây, từ "đi đến" (upasaṅkamitvāti) mang nghĩa là đi tới, và theo cách nói phổ thông thì dùng từ "nhà". Ý nghĩa ở đây là đi đến bất cứ nơi nào có người thí chủ đó, do đó lại nói thêm "sau khi đi đến bất cứ nơi nào". "Đưa ra yêu cầu" (vikappaṃ āpajjeyyāti) nghĩa là đưa ra một hình thức đặc biệt, một sự sắp đặt thêm. Trong phần phân tích từ ngữ, để hiển thị cách thức mà vị ấy đưa ra yêu cầu, bản văn nói "hoặc là dài" v.v... "Lành thay" (sādhūti) là từ ngữ dùng trong lời yêu cầu. "Thay" (vatāti) dùng trong sự suy xét. "Tôi" (manti) là chỉ về tự thân. "Thưa tôn giả" (āyasmāti) là lời gọi hoặc thỉnh mời người khác. Vì tất cả những điều này chỉ là hình thức văn phong, ý nghĩa đã rõ ràng, nên phần phân tích từ ngữ không giải thích thêm.

Cụm từ "do vì ham muốn vật tốt" (kalyāṇakamyataṃ upādāyāti) nghĩa là nắm giữ trong tâm sự mong muốn vật đẹp, mong muốn vật đặc biệt; điều này liên kết với cụm từ "nếu đưa ra yêu cầu". Bởi vì người nào đưa ra yêu cầu do ham muốn vật tốt thì người đó muốn có lợi ích tốt, muốn có vật giá trị cao; do đó phần phân tích từ ngữ đã bỏ qua hình thức văn tự mà chỉ hiển thị ý nghĩa mong muốn khi dùng chính cụm từ đó. Vì

không phải chỉ bằng việc đưa ra yêu cầu mà tội lỗi đã phát sinh ngay lập tức, nên bản văn nói "do lời của vị ấy" v.v...

* Trong các đoạn về "không có tội đối với thân quyến" v.v..., ý nghĩa cần được hiểu là không có tội đối với vị đưa ra yêu cầu về y đối với các thân quyến. "Đối với người muốn đổi lấy y giá trị cao mà lại yêu cầu đổi lấy y giá trị thấp" (mahagghaṃ cetāpetukāmassa appagghaṃ cetāpetīti): nếu người gia chủ muốn mua một lá y trị giá 20 đơn vị, mà vị Tỳ-kheo nói rằng "thôi, tôi không cần thứ đó, hãy cho tôi cái trị giá 10 hoặc 8 đơn vị thôi", thì không có tội. Cụm từ "giá trị thấp" được nói ra là để ngăn chặn việc vượt quá mức, nhưng ngay cả khi yêu cầu vật có giá trị tương đương thì cũng không có tội; và điều này xét theo giá trị chứ không xét theo kích thước, vì học giới này liên quan đến việc làm tăng giá trị. Do đó, nếu người đó muốn mua một y lót trị giá 20 đơn vị, vị Tỳ-kheo nói rằng "hãy cho tôi một lá y (y vai) cũng cùng giá trị như thế" thì cũng hợp lệ. Các phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Các phương diện như sự khởi sinh v.v... cũng tương tự như học giới về việc yêu cầu quá mức.

Kết thúc phần chú giải Học giới thứ nhất về sự chuẩn bị sẵn.

### 7.1.9. Chú giải Học giới về sự sắp đặt sẵn thứ hai

* Trong trường hợp về sự sắp đặt sẵn thứ hai, ý nghĩa cũng nên được hiểu theo cùng phương thức ấy. Bởi vì điều này tương tự như sự tùy chế định của học giới trước. Chỉ có sự khác biệt ở đây là: trong học giới thứ nhất, sự phiền nhiễu gây ra cho một người; còn trong học giới thứ hai, sự phiền nhiễu gây ra cho hai người. Tất cả phần còn lại đều giống hệt như học giới thứ nhất. Và như đối với hai người, nên hiểu rằng đối với nhiều người cũng vậy, nếu vị Tỳ-kheo gây phiền nhiễu rồi thọ nhận thì đều phạm tội.

Dứt phần Chú giải Học giới về sự sắp đặt sẵn thứ hai.

### 7.1.10. Chú giải Học giới về Vua

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Vua. Trong đó, "sau khi làm cho vị cận sự nam hiểu rõ" nghĩa là làm cho biết rõ, với ý định nói rằng:

"Hãy dùng số tiền này mua y rồi dâng đến vị Trưởng lão." "Phạt năm mươi" nghĩa là bị phạt năm mươi đồng Kahāpaṇa. Cũng có cách đọc là "bị buộc năm mươi", ý nghĩa là bị thua năm mươi hoặc phải bị bắt nộp năm mươi. "Bạch Ngài, xin hãy chờ cho đến hôm nay" nghĩa là "Bạch Ngài, xin hãy dừng lại, hãy nhẫn nại với chúng con trong một ngày hôm nay." "Chạm đến" nghĩa là đã cầm lấy. "Ngài đã thua" nghĩa là Ngài đã bị đánh bại.

538-539. "Người hưởng lộc vua" (Rājabhoggo) nghĩa là người có bổng lộc được hưởng từ đức vua; cũng có cách đọc là "Rājabhogo", nghĩa là người có tài sản từ đức vua.

"Nên gửi đến" nghĩa là nên phái đi; vì ý nghĩa của từ này đã rõ ràng nên phần phân tích từ ngữ không được trình bày. Nên hiểu rằng, cũng như từ này, phần phân tích từ ngữ cho các cụm từ như "y cho vị Tỳ-kheo có tên như thế này" cũng không được trình bày vì ý nghĩa đã quá hiển nhiên. "Được mang đến" nghĩa là đã được đem tới. "Vào thời gian thích hợp" nghĩa là vào lúc thích hợp và hợp lẽ; ý nói rằng khi nào chúng tôi có nhu cầu, khi ấy chúng tôi mới nhận y hợp pháp.

"Người giúp việc" (Veyyāvaccakaro) nghĩa là người làm các công việc, tức là người thực hiện các việc hợp pháp. "Người ấy đã được ta báo cho biết" nghĩa là người ấy đã được ta chỉ định, với ý nghĩa rằng khi nào các Ngài có nhu cầu về y, người ấy sẽ dâng y. "Này hiền giả, tôi có nhu cầu về y" là cách trình bày về đặc điểm của việc nhắc nhở; bởi vì lời nói này cần phải được thốt ra, hoặc ý nghĩa của nó cần được diễn đạt bằng bất cứ ngôn ngữ nào; đây chính là đặc điểm của việc nhắc nhở. Ngược lại, những câu như "Hãy cho tôi y" được nêu ra để chỉ thị những cách thức không nên nói; những lời này hoặc ý nghĩa của chúng bằng bất cứ ngôn ngữ nào đều không được nói ra.

"Nên nói lần thứ hai, nên nói lần thứ ba" nghĩa là chính câu "Này hiền giả, tôi có nhu cầu về y" này nên được nói cho đến ba lần. Như vậy, sau khi chỉ thị giới hạn của việc nhắc nhở đã được nêu lên qua đoạn "Nên nhắc nhở, nên làm cho nhớ lại hai hoặc ba lần", giờ đây để trình bày tóm tắt ý nghĩa của các từ "Nếu trong khi đang nhắc nhở, đang làm cho

nhớ lại hai hoặc ba lần mà làm cho y ấy được thành tựu, thì đó là điều tốt", bản văn viết: "Nếu làm cho thành tựu, thì đó là điều tốt." Như vậy, nếu trong khi nhắc nhở cho đến ba lần mà làm cho y ấy thành tựu, tức là có thể làm cho phát sanh theo sự đắc được của mình, thì đó là điều tốt, là lành thay, là thiện mỹ.

"Nên đi đến đứng im lặng hướng về mục đích ấy tối đa bốn lần, năm lần hoặc sáu lần" là cách trình bày về đặc điểm của việc đứng. "Tối đa sáu lần" là cách dùng từ ở dạng trung tính chỉ số lần; tức là tối đa sáu lần vị ấy nên đứng im lặng hướng về mục đích có được y, không được làm bất cứ việc gì khác; đây là đặc điểm của việc đứng. Ở đó, để trình bày sự im lặng chung cho tất cả các lần đứng, phần phân tích từ ngữ có đoạn "Đi đến đó rồi đứng im lặng". Trong đó, "không nên ngồi trên ghế" nghĩa là dù được mời rằng "Bạch Ngài, xin mời ngồi tại đây", cũng không được ngồi. "Không nên thọ nhận vật thực" nghĩa là bất cứ vật thực nào thuộc loại cháo, bánh v.v..., dù được thỉnh cầu rằng "Bạch Ngài, xin hãy nhận lấy", cũng không được nhận. "Không nên thuyết Pháp" nghĩa là dù được thỉnh cầu rằng "Xin Ngài hãy thuyết về phước báu hoặc lời tùy hỷ", cũng không được nói điều gì; chỉ khi được hỏi rằng "Ngài đến vì lý do gì?" thì nên nói "Này hiền giả, ông đã biết rồi đó." "Đang được hỏi" (pucchiyamāno) ở đây là một danh từ ở cách chủ cách nhưng mang ý nghĩa công cụ. Hoặc có thể hiểu ý nghĩa ở đây là: trong khi đang thực hiện việc hỏi thì được gọi là "đang được hỏi". Đối với người thực hiện việc hỏi, vị ấy chỉ nên nói bấy nhiêu đó để không phá hỏng vị thế (của việc đứng im lặng), tức là không làm hỏng lý do mình đã đến.

Giờ đây, ba lần nhắc nhở và sáu lần đứng đã được nêu ra. Để chỉ rõ sự tăng thêm và giảm bớt trong đó, bản văn viết đoạn: "Sau khi nhắc nhở bốn lần". Vì ở đây, do sự tăng thêm một lần nhắc nhở mà hai lần đứng bị giảm đi, nên đặc điểm được chỉ ra là: "Một lần nhắc nhở bằng hai lần đứng". Theo quy tắc này, nếu nhắc nhở ba lần thì nên đứng sáu lần; nhắc nhở hai lần thì nên đứng tám lần; nhắc nhở một lần thì nên đứng mười lần. Và như đã nói "Sau khi nhắc nhở sáu lần thì không nên đứng", thì cũng có nghĩa là "Sau khi đứng mười hai lần thì không nên nhắc nhở". Do đó, nếu vị ấy chỉ nhắc nhở mà không đứng, thì có được sáu lần

nhắc nhở. Nếu vị ấy chỉ đứng mà không nhắc nhở, thì có được mười hai lần đứng. Nếu vị ấy vừa nhắc nhở vừa đứng, thì cứ mỗi lần nhắc nhở phải giảm đi hai lần đứng. Trong trường hợp đó, người nào trong cùng một ngày đi đến nhiều lần để nhắc nhở sáu lần, hoặc chỉ đi một lần mà nói sáu lần rằng "Này hiền giả, tôi có nhu cầu về y"; cũng vậy, người nào trong cùng một ngày đi đến nhiều lần để đứng mười hai lần, hoặc chỉ đi một lần mà đứng tại các điểm khác nhau, thì vị ấy cũng làm hỏng tất cả các lần nhắc nhở và tất cả các lần đứng. Còn nói gì đến việc người thực hiện như vậy trong nhiều ngày khác nhau; đây là sự phân định cần được hiểu rõ.

"Từ nơi mà tiền mua y của vị Tỳ-kheo ấy được mang đến" nghĩa là từ nơi đức vua hoặc người hưởng lộc vua mà tiền mua y của vị Tỳ-kheo ấy đã được đem tới. Cũng có cách đọc là "Yatvassa", ý nghĩa cũng tương tự. Một số người đọc là "Yatthassa" và giải thích rằng đó là tại nơi mà tiền mua y đã được gửi đến cho vị ấy, nhưng từ ngữ này không phù hợp. "Tại đó" nghĩa là ở nơi đức vua hoặc người hưởng lộc vua ấy; đây là từ ở vị cách mang nghĩa gần kề. "Tiền ấy không mang lại lợi ích gì cho vị Tỳ-kheo đó" nghĩa là số tiền mua y ấy không thực hiện được ngay cả một việc nhỏ mọn nhất cho vị Tỳ-kheo. "Các hiền giả hãy hưởng dụng tài sản của mình" nghĩa là các hiền giả hãy lấy lại tài sản thuộc về mình. "Chớ để tài sản của các ông bị hư mất" nghĩa là đừng để vật sở hữu của các ông bị tiêu tan. Còn vị nào không tự mình đi, cũng không sai sứ giả báo tin, thì phạm tội Tác ác (Dukkaṭa) do vi phạm bổn phận.

Phải chăng tất cả những người giúp việc đều phải được đối xử như vậy? Không phải vậy. Người giúp việc này, nói tóm lược, có hai loại: người được chỉ định và người không được chỉ định. Trong đó, người được chỉ định có hai loại: người được vị Tỳ-kheo chỉ định và người được sứ giả chỉ định. Người không được chỉ định cũng có hai loại: người giúp việc trực diện và người giúp việc gián tiếp. Trong số đó, người được vị Tỳ-kheo chỉ định có bốn loại thông qua việc trực tiếp hoặc gián tiếp. Tương tự như vậy đối với người được sứ giả chỉ định.

Như thế nào? Ở đây, có người gửi vật phi pháp (vàng, bạc) thông qua một sứ giả để mua y cho vị Tỳ-kheo. Sứ giả đi đến gặp vị Tỳ-kheo ấy và

thưa: "Bạch Ngài, vật này do người có tên như thế này gửi đến để mua y cho Ngài, xin Ngài hãy nhận lấy." Vị Tỳ-kheo từ chối: "Vật này không hợp pháp." Sứ giả hỏi: "Bạch Ngài, vậy Ngài có người giúp việc không?" Lúc đó, có những vị cận sự nam mong cầu phước báu đã được dặn bảo rằng "Hãy làm việc giúp cho các Tỳ-kheo", hoặc có những người giúp việc là người quen biết thân thiết của các Tỳ-kheo; một người trong số họ đang ngồi gần vị Tỳ-kheo vào lúc đó. Vị Tỳ-kheo chỉ định người ấy: "Đây là người giúp việc của các Tỳ-kheo." Sứ giả giao vật phi pháp vào tay người ấy, dặn rằng: "Hãy mua y dâng cho vị Trưởng lão" rồi đi; đây là người được vị Tỳ-kheo chỉ định trực tiếp.

Nếu người ấy không ngồi gần vị Tỳ-kheo, nhưng vị Tỳ-kheo chỉ định rằng: "Tại làng có tên như thế kia, có người tên như thế này là người giúp việc của các Tỳ-kheo." Sứ giả đi đến giao vật phi pháp vào tay người ấy, dặn rằng: "Ông hãy mua y dâng cho vị Trưởng lão", rồi quay lại báo cho vị Tỳ-kheo biết và đi; đây là loại thứ nhất của người được vị Tỳ-kheo chỉ định gián tiếp.

Hoặc nếu sứ giả ấy không tự mình đến báo, mà phái một người khác đến báo rằng: "Bạch Ngài, tôi đã giao tiền mua y vào tay người ấy rồi, xin Ngài hãy nhận y"; đây là loại thứ hai của người được vị Tỳ-kheo chỉ định gián tiếp.

Hoặc nếu sứ giả không phái người khác, nhưng trong khi đang đi thì nói với vị Tỳ-kheo: "Tôi sẽ giao tiền mua y vào tay người ấy, các Ngài hãy nhận y"; đây là loại thứ ba của người được vị Tỳ-kheo chỉ định gián tiếp. Như vậy, một người được chỉ định trực tiếp và ba người được chỉ định gián tiếp, bốn loại này được gọi là người giúp việc do vị Tỳ-kheo chỉ định. Đối với những người này, phải thực hành theo đúng phương thức đã nêu trong Học giới về Vua này.

Một vị Tỳ-kheo khác, khi được sứ giả hỏi theo phương thức trước, vì không có người giúp việc hoặc vì không muốn can thiệp, nên nói: "Chúng tôi không có người giúp việc." Vào lúc đó, có một người đàn ông đi đến, sứ giả giao vật phi pháp vào tay người ấy và nói: "Ngài hãy nhận y từ tay người này" rồi đi; đây là người được sứ giả chỉ định trực tiếp.

Một sứ giả khác đi vào làng, giao vật phi pháp vào tay một người mà mình ưa thích, rồi theo phương thức trước, tự mình đến báo hoặc phái người khác đến báo, hoặc trước khi đi nói rằng: "Tôi sẽ giao tiền mua y vào tay người có tên như thế này, các Ngài hãy nhận y"; đây là loại thứ ba của người được sứ giả chỉ định gián tiếp. Như vậy, một người được chỉ định trực tiếp và ba người được chỉ định gián tiếp, bốn loại này được gọi là người giúp việc do sứ giả chỉ định. Đối với những người này, phải thực hành theo phương thức đã nêu trong Học giới Meṇḍaka. Điều này đã được phán dạy: "Này các Tỳ-kheo, có những người có đức tin trong sạch, họ đặt tiền bạc vào tay các người giúp việc và dặn: 'Hãy dùng vật này dâng vật hợp pháp đến Ngài'. Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép thọ nhận vật hợp pháp từ nơi ấy. Nhưng này các Tỳ-kheo, Ta không nói rằng bằng bất cứ phương cách nào vàng và bạc được phép thọ nhận hay được phép tìm cầu." (Mahāvagga 299). Và ở đây, không có giới hạn cho việc nhắc nhở; đối với vị không thọ nhận tiền bạc, thì dù có nhắc nhở hay đứng đến cả ngàn lần để có được vật dụng hợp pháp cũng vẫn đúng pháp. Nếu người ấy không đưa y, vị Tỳ-kheo có thể nhờ một người giúp việc khác đi lấy về. Nếu vị ấy muốn, có thể báo cho người chủ của số tiền biết; nếu không muốn, không báo cũng không sao.

Một vị Tỳ-kheo khác, khi được sứ giả hỏi theo phương thức trước, nói rằng: "Chúng tôi không có người giúp việc." Lúc đó một người khác đứng gần nghe thấy liền nói: "Này ông, hãy đưa đây, tôi sẽ mua y dâng cho Ngài." Sứ giả nói: "Này ông, hãy cầm lấy và dâng cho Ngài", rồi giao vào tay người ấy và đi mà không báo cho vị Tỳ-kheo biết; đây là người giúp việc trực diện. Một người khác giao vật phi pháp vào tay người hộ độ của vị Tỳ-kheo hoặc một người nào đó và dặn: "Hãy dâng y cho vị Trưởng lão" rồi bỏ đi luôn; đây là người giúp việc gián tiếp. Hai loại này được gọi là người giúp việc không được chỉ định. Đối với những người này, phải xử sự như đối với những người không phải thân quyến và không có lời thỉnh mời trước. Nếu họ tự mình mang y đến dâng thì nên nhận. Nếu không, không được nói lời nào. Sự chỉ dạy này về việc "sứ giả gửi tiền mua y" cũng áp dụng tương tự cho những người tự mình mang vật thực đến dâng cúng. Không chỉ đối với lợi ích của riêng mình là không được phép thọ nhận, mà ngay cả khi có người mang vàng bạc

đến và nói: "Tôi dâng vật này đến Tăng đoàn, xin hãy xây dựng tu viện, bảo tháp hoặc trai đường v.v...", điều này cũng không được phép thọ nhận. Bởi vì bất cứ ai thọ nhận vì lợi ích của người khác thì đều phạm tội Tác ác (Dukkaṭa); điều này đã được nói trong Chú giải Mahāpaccariya.

Nhưng nếu sau khi (vị Tỳ-kheo) từ chối rằng: "Vật này không hợp lẽ để các Tỳ-kheo thọ nhận", mà người ấy nói rằng: "Vật này sẽ ở trong tay những người thợ mộc hoặc những người làm công, các Ngài chỉ cần biết việc gì đã làm tốt hay chưa tốt thôi", rồi giao vào tay những người đó và rời đi, thì điều này hợp lẽ. Hơn nữa, nếu người ấy nói rằng: "Vật này sẽ ở trong tay những người của tôi hoặc ở trong tay chính tôi, các Ngài chỉ cần phái người đến vì mục đích nhận vật gì nên được trao cho ai đó", như vậy cũng hợp lẽ.

Nhưng nếu họ không chỉ đích danh đến Tăng đoàn, nhóm hay cá nhân mà nói rằng: "Chúng con dâng cúng vàng bạc này đến Bảo tháp, dâng đến Tu viện, dâng đến việc xây dựng mới", thì không nên từ chối. Phải báo cho những người giúp việc hợp pháp biết rằng: "Những người này đang nói như thế này." Tuy nhiên, nếu được bảo rằng: "Các Ngài hãy cầm lấy và giữ lấy vì mục đích cho Bảo tháp v.v...", thì phải từ chối rằng: "Chúng tôi không được phép cầm lấy."

Nhưng nếu có người mang nhiều vàng bạc đến và nói: "Tôi dâng vật này đến Tăng đoàn, xin các Ngài hãy hưởng dụng bốn món vật dụng", nếu Tăng đoàn thọ nhận thì phạm tội cả trong việc thọ nhận lẫn việc hưởng dụng. Trong trường hợp đó, nếu có một vị Tỳ-kheo từ chối rằng: "Vật này không hợp pháp", và vị thiện tín nói: "Nếu không hợp pháp thì vật này sẽ là của chính tôi" rồi đi. Vị Tỳ-kheo đó không nên bị bất cứ ai chỉ trích rằng: "Ông đã làm ngăn cản lợi lộc của Tăng đoàn." Bởi vì ai khiển trách vị ấy thì chính người đó phạm tội, còn nhờ vị ấy mà nhiều người khác không phạm tội. Nhưng nếu sau khi các Tỳ-kheo từ chối rằng: "Không hợp lẽ", mà người ấy nói rằng: "Vật này sẽ ở trong tay những người giúp việc hợp pháp, hoặc ở trong tay những người của tôi, hoặc ở trong tay tôi, các Ngài chỉ cần hưởng dụng các món vật dụng thôi", thì điều này hợp lẽ.

Vật được dâng cúng vì mục đích bốn món vật dụng thì phải được sử dụng vào bất cứ món vật dụng nào đang cần thiết; vật được dâng vì mục đích y phục thì chỉ được sử dụng vào y phục. Nếu không có nhu cầu về y phục như thế, mà Tăng đoàn lại đang thiếu thốn về vật thực v.v..., sau khi hội ý vì sự tốt đẹp của Tăng đoàn, cũng có thể sử dụng vào mục đích đó. Phương thức này cũng áp dụng cho vật được dâng vì mục đích vật thực và dược phẩm; nhưng vật được dâng vì mục đích trú xá, do trú xá là vật nặng của Tăng đoàn, nên chỉ được sử dụng vào chính trú xá. Tuy nhiên, nếu vào lúc các Tỳ-kheo đã bỏ trú xá mà đi khiến trú xá bị hư hoại, trong thời điểm như vậy, việc chuyển đổi trú xá để sử dụng (cho các nhu cầu khác) của các Tỳ-kheo đã được cho phép; do đó, để chăm sóc trú xá, nên hưởng dụng ở mức độ duy trì mà không làm tiêu tán vốn gốc.

Không chỉ riêng vàng bạc, mà các vật phi pháp khác như ruộng đất v.v... cũng không được thọ nhận. Vì nếu có người nói: "Tôi có một cái hồ lớn có khả năng sản xuất ba vụ mùa, tôi dâng cái đó đến Tăng đoàn", nếu Tăng đoàn thọ nhận thì phạm tội cả trong việc thọ nhận lẫn việc hưởng dụng. Người nào từ chối việc đó thì theo phương thức trước, không nên bị bất cứ ai chỉ trích. Ai khiển trách vị ấy thì chính người đó phạm tội, còn nhờ vị ấy mà nhiều người khác không phạm tội.

Nhưng người nào nói rằng: "Tôi dâng cái hồ như thế đó", sau khi bị các Tỳ-kheo từ chối rằng: "Không hợp lẽ", người ấy lại nói: "Tăng đoàn có cái hồ này và cái hồ kia, tại sao những cái đó lại hợp lẽ?". Người ấy nên được trả lời rằng: "Chắc hẳn những thứ đó đã được dâng cúng bằng cách thức hợp pháp." Người ấy hỏi: "Dâng cúng thế nào thì được hợp pháp?". Đáp: "Được dâng cúng với lời nói: 'Xin các Ngài hãy hưởng dụng bốn món vật dụng'." Nếu người ấy nói: "Lành thay bạch Ngài, xin Tăng đoàn hãy hưởng dụng bốn món vật dụng" rồi dâng cúng, thì hợp lẽ. Hoặc nếu người ấy nói: "Xin hãy nhận lấy cái hồ", sau khi bị từ chối rằng: "Không hợp lẽ", người ấy hỏi: "Có người giúp việc hợp pháp không?", khi được trả lời "Không có", người ấy nói: "Người tên là như thế này sẽ quản lý việc này, hoặc vật này sẽ ở trong tay người đó, hoặc ở trong tay tôi, xin Tăng đoàn hãy hưởng dụng vật dụng hợp pháp", thì hợp lẽ. Ngay

cả khi bị từ chối "Không hợp lẽ", mà người ấy nói: "Tăng đoàn sẽ sử dụng nước, sẽ giặt đồ dùng, các loài thú và chim sẽ uống nước", như vậy cũng hợp lẽ. Hơn nữa, nếu sau khi bị từ chối "Không hợp lẽ", người ấy nói: "Xin các Ngài hãy nhận với danh nghĩa là vật hợp pháp." Vị Tỳ-kheo nói: "Lành thay vị thiện tín, Tăng đoàn sẽ uống nước, sẽ giặt đồ dùng, các loài thú và chim sẽ uống nước", nói như vậy rồi hưởng dụng thì hợp lẽ.

Hơn nữa, khi người ấy nói: "Tôi dâng cái hồ hoặc ao sen của tôi đến Tăng đoàn", vị Tỳ-kheo nói: "Lành thay vị thiện tín, Tăng đoàn sẽ uống nước" v.v..., nói như vậy rồi hưởng dụng thì hoàn toàn hợp lẽ. Nếu các Tỳ-kheo yêu cầu nhân lực và tự tay mình đào đất hợp pháp để làm hồ chứa nước sử dụng, nếu dựa vào đó mà người dân canh tác thu hoạch rồi dâng vật dụng hợp pháp đến tu viện, thì điều này hợp lẽ. Hoặc nếu chính người dân vì muốn giúp ích cho Tăng đoàn mà đào đất của Tăng đoàn, rồi dựa vào đó mà dâng vật dụng hợp pháp từ hoa lợi thu hoạch được, như vậy cũng hợp lẽ. Khi họ nói: "Xin các Ngài hãy chỉ định cho chúng con một người giúp việc hợp pháp", thì được phép chỉ định. Nhưng nếu những người dân đó bị sưu cao thuế nặng của vua mà bỏ đi, những người khác đến thay thế nhưng không dâng cúng bất cứ thứ gì cho các Tỳ-kheo, thì được phép ngăn nước lại. Và việc đó chỉ được làm vào thời điểm cày cấy, không phải vào thời điểm hoa màu đang lớn. Nếu họ nói: "Bạch Ngài, chẳng phải trước đây những người khác cũng dựa vào nước này để canh tác đó sao?". Khi ấy nên trả lời: "Họ đã làm những việc giúp ích này và việc giúp ích kia cho Tăng đoàn, đã dâng vật dụng hợp pháp này và vật dụng hợp pháp kia." Nếu họ nói: "Chúng con cũng sẽ dâng cúng", như vậy thì hợp lẽ.

Nhưng nếu có vị Tỳ-kheo không am tường mà thọ nhận hoặc cho đào hồ bằng các thuật ngữ phi pháp, thì các Tỳ-kheo khác không được hưởng dụng hồ đó, và ngay cả vật dụng hợp pháp có được dựa trên hồ đó cũng trở thành phi pháp. Nếu sau khi biết rằng các Tỳ-kheo đã từ bỏ, người chủ hoặc con trai con gái của người đó, hoặc một người nào khác trong dòng tộc sinh ra, dâng cúng lại bằng thuật ngữ hợp pháp, thì điều này hợp lẽ. Khi dòng tộc đã tuyệt tự, người chủ của vùng đất đó sau khi thu

hồi rồi dâng cúng lại, giống như hoàng hậu của vua rồng Aḷanāga đã hiến dâng đường dẫn nước mà vị Tỳ-kheo đã đào tại núi Cittala, như vậy cũng hợp lẽ.

Ngay cả khi dùng thuật ngữ hợp pháp, đối với hồ nước đã được thọ nhận vì mục đích lấy nước, các vị có tâm trong sạch được phép thực hiện các việc như đào lấy bùn, đắp bờ v.v... Tuy nhiên, khi thấy người ta canh tác hoa màu dựa vào hồ đó, không được phép chỉ định người giúp việc hợp pháp. Nếu họ tự nguyện dâng vật dụng hợp pháp thì nên nhận. Nếu họ không dâng, không được nhắc nhở, không được làm cho họ nhớ lại. Đối với hồ nước được thọ nhận vì mục đích các món vật dụng, thì được phép chỉ định người giúp việc hợp pháp. Nhưng không được phép tự mình thực hiện các việc như đào bùn, đắp bờ v.v... Nếu những người giúp việc hợp pháp tự mình làm, thì điều này hợp lẽ. Tuy nhiên, nếu do một vị Tỳ-kheo không am tường nhưng có lòng tằm quý cho thực hiện, thì dù việc thọ nhận là hợp pháp, nhưng do có sự kết hợp với nỗ lực của vị Tỳ-kheo nên vật thu được bị lẫn lộn, giống như miếng ăn bị dính thuốc độc hay món ăn bị lẫn nước thịt phi pháp rất khó phân tách, thì điều đó là phi pháp cho tất cả mọi người.

Nhưng nếu vị ấy chỉ quản lý về phần nước như nói rằng: "Có chỗ cho nước vào, bờ hồ này chắc chắn, hãy làm sao để chứa được nhiều nước, hãy đưa nước đến gần bờ", như vậy thì hợp lẽ. Họ không được nhóm lửa trong lò, nhưng được phép nói: "Này các vị thiện tín, hãy thực hiện việc dẫn nước." Tuy nhiên, không được phép nói: "Hãy canh tác hoa màu rồi mang đến đây." Nếu thấy hồ quá nhiều nước mà vị Tỳ-kheo cho người dẫn nước ra bằng mương phía trước hoặc phía sau, cho chặt cây rừng để làm ruộng, hoặc tại các thửa ruộng cũ mà không lấy phần như thường lệ mà lại lấy thêm, hoặc đối với hoa màu mới hay hoa màu trái vụ chưa được phân chia mà vị ấy ấn định rằng: "Hãy nộp bao nhiêu đồng Kahāpaṇa này", thì đó là phi pháp cho tất cả mọi người.

Nhưng vị nào không nói "Hãy cày cấy, hãy gieo mạ" mà chỉ ấn định phần đất như: "Với diện tích đất bấy nhiêu, phần hoa lợi là bấy nhiêu", hoặc khi những người nông dân nói: "Chúng con đã canh tác hoa màu trên diện tích đất bấy nhiêu, xin các Ngài hãy nhận phần hoa lợi tên là bấy

nhiêu", rồi vị ấy dùng dây hoặc gậy để đo đạc diện tích đất nhằm xác định phần thu hoạch, hoặc đứng canh giữ tại sân đập lúa, hoặc cho mang ra từ sân đập lúa, hoặc cho cất giữ trong kho, thì vật đó là phi pháp đối với chính vị ấy.

Nếu những người nông dân mang các đồng Kahāpaṇa đến và nói: "Những thứ này được mang đến dâng cho Tăng đoàn", và có một vị Tỳ-kheo với suy nghĩ rằng "Tăng đoàn không ăn các đồng Kahāpaṇa" nên nói: "Hãy dùng bấy nhiêu đồng Kahāpaṇa này mang y phục về, dùng bấy nhiêu đồng này chuẩn bị cháo v.v...". Những gì họ mang đến đó là phi pháp cho tất cả mọi người. Tại sao? Vì các đồng Kahāpaṇa đã bị vị ấy quản lý trực tiếp.

Nếu họ mang lúa ngũ cốc đến và nói đây là vật dâng cho Tăng đoàn, và có một vị Tỳ-kheo theo phương thức trước nói: "Hãy dùng bấy nhiêu lúa này mang vật này vật kia về". Những gì họ mang đến đó là phi pháp đối với chính vị ấy. Tại sao? Vì lúa ngũ cốc đã bị quản lý trực tiếp.

Nếu họ mang gạo hoặc các loại đậu đến và nói "Đây là vật dâng cho Tăng đoàn", và có một vị Tỳ-kheo theo phương thức trước nói: "Hãy dùng bấy nhiêu gạo này mang vật này vật kia về". Những gì họ mang đến đó là hợp pháp cho tất cả mọi người. Tại sao? Vì gạo v.v... là những vật hợp pháp đã được quản lý. Trong việc mua bán trao đổi cũng không phạm tội, vì đã chỉ thị cho người giúp việc hợp pháp.

Trước đây, tại núi Cittala, có một vị Tỳ-kheo đã vẽ một vòng tròn dưới đất tại cửa giảng đường để gợi ý cho những người làm vườn rằng: "Ôi, ước gì ngày mai họ nấu bấy nhiêu lượng bánh này cho Tăng đoàn." Thấy vậy, một người làm vườn khôn ngoan đã làm đúng như thế, và vào ngày hôm sau khi Tăng đoàn tập họp theo tiếng chuông, người ấy mang bánh đến và thưa với vị Trưởng lão Tăng: "Bạch Ngài, từ trước đến nay chúng con chưa từng nghe cha hay ông nội nói về điều tương tự như thế này, nhưng có một vị Ngài đã làm dấu hiệu tại cửa giảng đường để có bánh, từ nay trở đi xin các Ngài hãy nói theo ý muốn của mình, chúng con cũng sẽ được sống an lạc." Vị Đại trưởng lão đã rời đi ngay lập tức, và không một vị Tỳ-kheo nào nhận bánh đó. Như vậy, thuở trước ngay cả

vật phát sanh theo cách đó họ cũng không hưởng dụng. Do đó:

Vị Tỳ-kheo không từ bỏ sự khổ hạnh, luôn tinh tấn;

Dù đối với vật hợp pháp cũng không nên làm (dấu hiệu) vì lòng tham cầu vật chất.

Những gì đã nói về hồ nước, thì phương thức tương tự cũng áp dụng cho ao sen, đường dẫn nước, mương nước v.v...

Đối với bất cứ loại ruộng hay đất nào là nơi sinh trưởng của các loại đại mễ, tiểu mễ, mía, trái cây v.v..., khi được nói "Tôi dâng cúng", sau khi đã từ chối rằng "Không hợp lẽ", vị ấy nên theo phương thức đã nói về hồ nước, khi nào người ấy nói bằng thuật ngữ hợp pháp rằng "Tôi dâng cúng vì mục đích hưởng dụng bốn món vật dụng", lúc đó mới nên thọ nhận. Nhưng khi được nói "Tôi dâng khu rừng, tôi dâng cánh rừng", thì điều này hợp lẽ. Nếu người dân không theo lệnh của các Tỳ-kheo mà tự ý chặt cây tại đó, trồng các loại đậu v.v... rồi dâng phần hoa lợi cho các Tỳ-kheo, thì hợp lẽ; nếu họ không dâng cũng không được nhắc nhở. Nếu do bất cứ tai họa nào khiến họ bỏ đi và những người khác đến làm nhưng không dâng gì cho các Tỳ-kheo, thì được phép ngăn cản họ. Nếu họ nói: "Bạch Ngài, chẳng phải trước đây những người khác cũng canh tác ở đây đó sao?", khi ấy nên trả lời họ: "Họ đã dâng vật dụng hợp pháp này và vật dụng hợp pháp kia cho Tăng đoàn." Nếu họ nói: "Chúng con cũng sẽ dâng cúng", như vậy thì hợp lẽ.

Khi họ nhắm đến một vùng đất có hoa màu đang mọc và nói: "Chúng con dâng phần ranh giới này", thì hợp lẽ. Nhưng không được tự mình đặt các cột trụ hay tảng đá để phân định ranh giới. Tại sao? Vì đất đai là vật vô giá, dù chỉ một chút cũng có thể phạm tội Pārājika. Nhưng nên nói với những người làm vườn rằng: "Ranh giới của chúng tôi đi theo vị trí này." Nếu họ có lấy quá đi nữa, thì do đã nói bằng cách gián tiếp nên không phạm tội. Nếu chính đức vua hay các đại thần của vua cho đặt các cột trụ rồi dâng cúng rằng: "Xin hãy hưởng dụng bốn món vật dụng", thì điều này hoàn toàn hợp lẽ.

Nếu có người đào hồ bên trong ranh giới, hoặc dẫn mương nước xuyên

qua giữa tu viện, làm hư hại sân Bảo tháp hay sân cây Bồ-đề v.v..., thì phải ngăn cản. Nếu Tăng đoàn vì nhận được lợi lộc gì đó mà coi trọng vật chất nên không ngăn cản, nhưng có một vị Tỳ-kheo đứng ra ngăn cản, thì chính vị Tỳ-kheo đó là người có quyền. Nếu một vị Tỳ-kheo không ngăn cản mà lại đứng về phía họ nói "Các ông cứ dẫn nước đi", nhưng Tăng đoàn ngăn cản, thì chính Tăng đoàn là người có quyền. Bởi vì trong các công việc của Tăng đoàn, ai thực hiện đúng pháp thì người đó có quyền. Nếu dù đã bị ngăn cản mà người đó vẫn làm, thì lớp đất lấy ở dưới phải lấp lại ở dưới, lớp đất lấy ở trên phải lấp lại ở trên để hoàn trả như cũ.

Nếu có người muốn dâng mía, các loại đậu, hay các loại quả leo như bầu, bí v.v... đang mọc tự nhiên và nói: "Con dâng tất cả ruộng mía này, đất trồng đậu này, vạt quả leo này", Trưởng lão Mahāsuma nói rằng: "Vì có sự xúc chạm cùng với đất nên không hợp lẽ." Nhưng Trưởng lão Mahāpaduma nói: "Đó chỉ là lời nói thôi, vì phần đất đó vẫn thuộc về chính những người chủ, do đó điều này hợp lẽ."

Nếu nói: "Tôi dâng nô tỳ", thì không hợp lẽ. Nhưng khi nói: "Tôi dâng người làm vườn, tôi dâng người giúp việc, tôi dâng người giúp việc hợp pháp", thì hợp lẽ. Nếu người làm vườn đó thực hiện công việc cho Tăng đoàn cả buổi sáng và buổi chiều, thì phải được chăm sóc mọi thứ như thuốc men giống như đối với một vị Sa-di. Nếu người ấy chỉ làm việc cho Tăng đoàn buổi sáng, còn buổi chiều làm việc riêng của mình, thì không phải cho phần ăn buổi chiều. Ngay cả những người làm việc cho Tăng đoàn theo định kỳ năm ngày hay nửa tháng, rồi thời gian còn lại làm việc riêng, thì cũng chỉ vào lúc họ thực hiện công việc mới phải cho cơm và phần ăn. Nếu Tăng đoàn không có việc gì, họ tự làm việc để sinh sống, nếu họ mang tiền công lao động đến dâng thì nên nhận. Nếu họ không dâng, không được nói gì cả. Ngay cả nô tỳ thợ nhuộm hay nô tỳ thợ dệt, bất cứ ai được nhận với danh nghĩa người làm vườn thì đều hợp lẽ.

Nếu họ nói: "Chúng con dâng đàn bò", thì phải từ chối rằng: "Không hợp lẽ." Khi được hỏi các đàn bò này từ đâu mà có, thì đáp rằng: "Do những bậc trí giả dâng cúng vì mục đích hưởng dụng năm sản phẩm từ bò (ngũ

dược)." Nếu họ nói: "Chúng con cũng dâng vì mục đích hưởng dụng năm sản phẩm từ bò", thì hợp lẽ. Đối với dê v.v... phương thức cũng tương tự. Nếu họ nói: "Chúng con dâng voi, ngựa, trâu, gà, heo", thì không được thọ nhận. Nếu có những người dân nói: "Bạch Ngài, xin các Ngài đừng bận tâm, chúng con sẽ nhận những con vật này và dâng vật dụng hợp pháp cho các Ngài", thì hợp lẽ. Được phép thả gà, heo vào rừng với ý nguyện: "Cầu mong chúng được sống hạnh phúc." Khi nói: "Con dâng cái hồ này, mảnh ruộng này, khu đất này đến tu viện", thì không được phép từ chối. Những phần còn lại ở đây đều đã rõ nghĩa.

Về phương diện sự khởi sanh v.v..., đây là học giới có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Vua.

Dứt Chương Y phục thứ nhất.

## *7.2. Chương Lông Cừu (Kosiyavaggo)*

### 7.2.1. Chú giải Học giới về Tơ tằm

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Tơ tằm. Trong đó, "đã được làm bằng cách trải ra" nghĩa là trên một phần đất bằng phẳng, các sợi tơ tằm được trải lên lớp này chồng lên lớp kia, rồi tưới nước cháo hoặc các thứ tương tự lên mà làm thành. "Cho dù trộn lẫn với chỉ một sợi tơ tằm" nghĩa là hãy khoan nói đến việc tự ý mình trộn lẫn, mà ngay cả khi tại nơi đang làm y, gió thổi mang một sợi tơ tằm đến rơi vào, thì việc làm y đó cũng được xem là đã trộn lẫn. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Tơ tằm.

### 7.2.2. Chú giải Học giới về Lông cừu thuần đen

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Lông cừu thuần đen. Trong đó, "thuần đen" nghĩa là chỉ toàn màu đen, không trộn lẫn với các màu khác. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng. Các phần về sự khởi sanh v.v... cũng tương tự như học giới về tơ tằm.

Dứt phần Chú giải Học giới về Lông cừu thuần đen.

### 7.2.3. Chú giải Học giới về Hai phần

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Hai phần. Trong đó, "sau khi lấy ở các mép" nghĩa là giống như việc viền mép xung quanh tấm thảm sàn, sau khi làm cho hiển lộ thì đắp thêm màu trắng vào.

"Hai phần" là hai phần chia. "Nên được lấy" là nên được cầm lấy. "Màu xám" (Gocariyānam) là màu đỏ nâu. "Nên lấy hai cân" (dve tulā) là nói đến trường hợp muốn làm tấm thảm bằng bốn cân. Về mặt ý nghĩa, nên hiểu rằng điều này chỉ ra rằng trong số lượng lông cừu mà vị ấy muốn dùng để làm thảm, phải có hai phần màu đen, một phần màu trắng và một phần màu xám. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Các phần về sự khởi sanh v.v... cũng tương tự như học giới về tơ tằm. Chỉ có điều khác biệt là về hành động hay không hành động do việc lấy hoặc không lấy (lông cừu đúng định lượng).

Dứt phần Chú giải Học giới về Hai phần.

### 7.2.4. Chú giải Học giới về Sáu năm

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Sáu năm. Trong đó, "phóng uế hoặc tiểu tiện" nghĩa là đi đại tiện hoặc tiểu tiện lên trên các tấm thảm sàn.

"Tăng đoàn đã ban cho Tỳ-kheo có tên như thế này sự cho phép làm thảm" nghĩa là vị Tỳ-kheo đã nhận được sự cho phép như vậy, khi bệnh chưa thuyên giảm, thì bất cứ nơi nào vị ấy đi đến, vị ấy đều được phép làm thảm tại đó. Trưởng lão Phussadeva nói rằng: "Nếu đã khỏi bệnh mà sau đó lại bị tái phát đúng căn bệnh cũ ấy, thì sự cho phép vẫn còn hiệu lực, không cần phải thực hiện thủ tục xin phép lại." Còn Trưởng lão

Upatissa nói rằng: "Dù là bệnh cũ đó tái phát hay là bệnh khác, một khi đã được gọi là 'người bệnh' thì sự cho phép vẫn được duy trì, không cần phải thực hiện thủ tục xin phép lại nữa."

"Trước sáu năm" nghĩa là ở phần thời gian chưa đủ sáu năm, tức là bên trong khoảng thời gian đó. Trong phần phân tích từ ngữ, để chỉ rõ số lượng, bản văn viết là "thiếu sáu năm".

"Không phạm tội nếu làm sau sáu năm" nghĩa là khi đã tròn đủ sáu năm thì vị ấy làm thảm. Ở câu thứ hai, "khi đã quá sáu năm thì làm", ý nghĩa cũng nên được hiểu như vậy. Không phải là vị ấy làm thảm (mới) trong vòng sáu năm. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Các phần về sự khởi sanh v.v... cũng tương tự như học giới về tơ tằm.

Dứt phần Chú giải Học giới về Sáu năm.

### 7.2.5. Chú giải Học giới về Thảm ngồi

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Thảm ngồi. Trong đó, "Này các Tỳ-kheo, Ta muốn" là vì nghe nói trong suốt ba tháng đó Đức Thế Tôn không thấy có chúng sinh nào có khả năng giác ngộ, do đó Ngài đã nói như vậy. Dù vậy, việc thuyết Pháp vẫn nên được thực hiện theo truyền thống. Bởi vì Ngài có ý nghĩ rằng: "Khi Ta đã cho phép và vào nơi tịnh cư, các Tỳ-kheo sẽ lập ra những quy ước phi pháp, và Upasena sẽ phá vỡ điều đó. Ta sẽ vì hài lòng với ông ấy mà cho phép các Tỳ-kheo được yết kiến, từ đó nhiều Tỳ-kheo muốn được thấy Ta sẽ thọ trì các đầu đà, và Ta sẽ dựa trên duyên sự các vị ấy vứt bỏ thảm sàn mà ban hành học giới", do đó Ngài đã nói như thế. Vì ở đây có rất nhiều lợi ích.

"Cùng với hội chúng đi đến chỗ Đức Thế Tôn" nghĩa là nghe nói sau khi nhận được sự quở trách trong học giới thuộc chương Khandhaka rằng: "Này các Tỳ-kheo, người chưa đủ mười hạ không được cho xuất gia, ai cho xuất gia thì phạm tội Tác ác" và "Này kẻ vô lộc kia, làm sao ông là người cần được người khác dạy bảo, khuyên răn mà lại tự cho mình là người dạy bảo, khuyên răn người khác", vị Trưởng lão này là một thiện nam tử có lòng tốt đã nghĩ rằng: "Bậc Đạo Sư đã dựa vào hội chúng của ta mà quở trách ta, nay ta sẽ dựa vào chính hội chúng này để khiến Đức

Thế Tôn với khuôn mặt rạng rỡ như trăng rằm, toàn hảo về mọi phương diện, thốt lên tiếng phạm âm và ban lời khen ngợi." Do đó, ông đã đi hơn một trăm do-tuần, tập hợp hội chúng và cùng với năm trăm vị Tỳ-kheo vây quanh đi đến gặp Đức Thế Tôn. Vì vậy bản văn nói: "Cùng với hội chúng đi đến chỗ Đức Thế Tôn." Thật vậy, không thể làm hài lòng các đức Phật bằng cách nào khác ngoài sự hoàn hảo trong giới hạnh.

"Ngồi cách Đức Thế Tôn không xa" nghĩa là nhờ sự thanh tịnh trong giới hạnh viên mãn nên vị ấy ngồi không xa Đức Thế Tôn, tựa như con sư tử không chút sợ hãi bên cạnh ngọn núi vàng. "Ngài đã nói điều này" là nói lời này để khởi đầu câu chuyện. "Này Tỳ-kheo, những y phấn tảo của ông thật đáng hài lòng" nghĩa là "Này Tỳ-kheo, những y phấn tảo này của ông thật đẹp, được thọ nhận theo ý thích và sự nhẫn nại của chính ông." "Bạch Thế Tôn, chúng không đáng hài lòng đối với con" nghĩa là vị ấy trình bày rằng: "Bạch Thế Tôn, chúng không phải do con thọ nhận theo ý thích, mà con bị bắt phải nhận như là bị túm cổ hay bị đánh vào đầu vậy."

"Sẽ được biết đến" nghĩa là sẽ được biết rõ, được công nhận; ở đây có nghĩa là sẽ hiển lộ rõ ràng. "Chúng tôi sẽ không ban hành điều chưa được ban hành" nghĩa là "Chúng tôi, những hàng đệ tử, sẽ không ban hành điều chưa được ban hành"; vì việc ban hành học giới chưa được ban hành hoặc hủy bỏ điều đã được ban hành theo phương thức "tội Ưng đối trị, tội Tác ác" v.v... là thuộc về phạm vi của các đức Phật. "Sau khi thọ trì" nghĩa là sau khi thọ trì từng học giới đó, chấp nhận với lời "Lành thay, tốt thay" và trình bày rằng "Chúng con sẽ học tập trong tất cả các học giới đúng như đã được ban hành." Đức Thế Tôn với tâm hoan hỷ vì điều đó, một lần nữa đã ban lời khen ngợi "Lành thay, lành thay."

* "Này các hiền giả, đã được cho phép" nghĩa là đã được cho phép, này các hiền giả. "Những người khao khát" là những người mong muốn. "Sau khi vứt bỏ các tấm thảm sàn" nghĩa là sau khi vứt bỏ tất cả các tấm thảm sàn vì chúng được xem như là chiếc y thứ tư. "Sau khi thuyết Pháp thoại, Ngài đã gọi các Tỳ-kheo" nghĩa là khi thấy các tấm thảm bị vứt bỏ vung vãi, Đức Thế Tôn nghĩ rằng: "Không có lý do gì để làm hư phí vật phẩm do đức tin dâng cúng, Ta sẽ chỉ dạy phương cách hưởng dụng cho

các vị ấy", nên sau khi thuyết Pháp thoại Ngài đã gọi các Tỳ-kheo.

* "Dù chỉ một lần mặc, dù chỉ một lần đắp" nghĩa là chỉ một lần ngồi hoặc nằm lên. "Xung quanh" nghĩa là sau khi cắt một miếng hình tròn hoặc hình vuông từ một phía của tấm thảm cũ với kích thước khoảng một gang tay, rồi đắp vào. Khi trải thảm mới, phải trải vào một góc như phương thức đã nêu trong Thánh điển, hoặc sau khi gỡ tơi ra rồi trộn lẫn vào mà trải, như vậy sẽ chắc chắn hơn. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Về phương diện sự khởi sanh v.v..., do tính chất hành động và không hành động, học giới này tương tự như học giới về hai phần.

Tuy nhiên, nên biết rằng trong số năm loại thảm sàn này, ba loại đầu tiên sau khi đã thực hiện các thủ tục kỷ luật và nhận lại thì không được phép hưởng dụng, còn hai loại sau thì được phép hưởng dụng.

Dứt phần Chú giải Học giới về Thảm ngồi.

### 7.2.6. Chú giải Học giới về Lông cừu

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Lông cừu. Trong đó, "đã nhạo báng" nghĩa là nói những lời như "Bạch Ngài, cái này được mua với giá bao nhiêu?" v.v... để chế giễu. "Đang đứng mà quăng xuống" nghĩa là giống như những người mang một vác củi lớn từ rừng về, vì mệt mỏi nên đang đứng mà quăng xuống ngay; ý nghĩa là như vậy.

* "Tự tay" nghĩa là bằng chính bàn tay mình, ý nói phải tự mình mang đi. "Mang đi quá ba do-tuần" nghĩa là mang đi quá khoảng cách ba do-tuần. Nếu không có chướng ngại mà vật rơi khỏi tay, chỉ cần vừa rời khỏi tay thì phạm tội Ưng đối trị (Nissaggiya Pācittiya) tùy theo số lượng sợi lông cừu. Nếu ở ngoài ba do-tuần mà vật va vào cây hoặc cột rồi văng ngược vào lại bên trong (khoảng cách cho phép), thì không phạm tội. Nếu bao lông cừu rơi xuống đất, sau khi dừng lại rồi lăn ngược vào lại bên trong, thì vẫn phạm tội. Nếu vị ấy đứng bên trong mà dùng tay, chân hoặc gậy để lăn bao lông cừu đi, dù bao đó đang lăn hay dừng lại rồi mới lăn đi tiếp, thì vẫn phạm tội. Nếu vị ấy để vật xuống và nghĩ rằng "người khác sẽ mang đi", dù người khác có mang đi thật thì vẫn phạm

tội. Nếu vị ấy để vật xuống với tâm trong sạch (không định mang đi quá giới hạn) nhưng gió hoặc tác nhân khác tự nhiên làm vật văng ra ngoài, thì vẫn phạm tội. Điều này là do sự nỗ lực (của thân) và tính chất không cần tác ý (vô tâm) của học giới này. Tuy nhiên, trong các bộ chú giải như Kurundī v.v... có nói rằng "trong trường hợp này không phạm tội", nhưng sự không phạm tội đó không phù hợp với Thánh điển (Pāḷi). Nếu vị ấy buộc hai bao lông cừu lại với nhau, đặt một bao bên trong ranh giới và một bao bên ngoài ranh giới rồi canh giữ, thì vẫn được. Đối với vật treo trên đòn gánh được buộc lại với nhau cũng theo phương thức này. Nhưng nếu không buộc mà chỉ đặt lên đầu đòn gánh thôi thì không được bảo hộ. Ngay cả khi đã buộc lại nhưng nếu xoay chuyển vị trí (đưa bao bên trong ra ngoài) thì vẫn phạm tội.

"Trong xe của người khác" nghĩa là đặt vật lên xe đang di chuyển hoặc trên lưng voi v.v... với ý định để cho người chủ mang đi mà họ không biết; khi xe đó đi quá ba do-tuần thì phạm tội. Ngay cả khi xe không di chuyển cũng theo phương thức này. Nhưng nếu đặt lên xe hoặc lưng voi đang đứng yên, rồi leo lên ngồi và nhắc nhở (người đánh xe), hoặc vị ấy đi bộ bên cạnh để thúc giục, gọi bảo hoặc sai người đuổi theo, thì không phạm tội theo lời dạy "sai người khác mang đi". Tuy nhiên, trong các bộ Kurundī v.v... nói rằng "phạm tội", điều đó không phù hợp với lời dạy "sai người khác mang đi". Trong tội Trộm cắp (Adinnādāna), việc trốn thuế sẽ phạm tội. Những gì ở đây không phạm tội thì ở đó phạm tội. Những gì ở đây phạm tội thì ở đó không phạm tội. Khi đến địa điểm đó mà vị ấy đang bận việc khác hoặc bị giặc cướp làm hại nên phải đi tiếp, thì vẫn phạm tội. Ở mọi trường hợp, sự phân định tội trạng phải được hiểu theo số lượng sợi lông cừu.

* "Mang đi vì ý định trú ngụ sau khi đã đi ba do-tuần" nghĩa là tại nơi vị ấy đã đến, vì không có sự tụng đọc, chất vấn hoặc không có các vật dụng v.v... nên từ đó vị ấy đi tiếp đến nơi khác, rồi lại đi nơi khác nữa; cứ như vậy dù có mang đi hàng trăm do-tuần cũng không phạm tội. "Nhận lại vật bị cưỡng đoạt" nghĩa là bị bọn cướp giật lấy, sau khi thấy vật không có giá trị nên chúng trả lại; người mang vật đó đi tiếp không phạm tội. "Nhận lại vật đã từ bỏ" nghĩa là nhận lại sau khi đã thực hiện các thủ tục

kỷ luật (vinayakamma).

"Vật phẩm đã làm xong" là các vật dụng đã thành hình như chăn, thảm ngồi, tấm trải v.v..., dù tối thiểu chỉ mới được buộc bằng một sợi chỉ. Còn người nào mang lông cừu đi bằng cách nhét vào bên trong các túi nhỏ đựng bình bát, hoặc trong các kẽ hở của dây đeo vai, dây lưng v.v... để bảo vệ các dụng cụ nhỏ khỏi gỉ sét, hoặc tối thiểu là người bị bệnh gió nhét lông vào lỗ tai rồi đi, thì vẫn phạm tội. Nhưng nếu lông cừu được buộc bằng sợi chỉ và đặt vào vị trí của vật phẩm đã làm xong, hoặc tết thành bím mà mang đi, thì đây được gọi là phương cách cất giữ, vẫn phạm tội. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Về phương diện sự khởi sanh v.v..., đây gọi là sự khởi sanh của lông cừu; khởi lên từ thân và từ thân - tâm; là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Lông cừu.

### 7.2.7. Chú giải Học giới về việc Nhờ giặt lông cừu

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về việc Nhờ giặt lông cừu. Trong đó, "từ bỏ" nghĩa là quăng bỏ, vứt đi, ý nói không thể tiếp tục chú tâm thực hiện. Những phần còn lại ở đây theo đúng phương thức đã nêu trong Học giới về Y cũ, bao gồm cả các sự khởi sanh v.v...

Dứt phần Chú giải Học giới về việc Nhờ giặt lông cừu.

### 7.2.8. Chú giải Học giới về Vàng bạc

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Vàng bạc. Trong đó, "phần riêng" nghĩa là một phần chia.

Trong cụm từ "vàng và bạc" (Jātarūparajata), "vàng" (Jātarūpa) là tên gọi của suvaṇṇa. Vì nó có màu sắc giống với thân tướng của Đức Như Lai, nên trong phần phân tích từ ngữ nói là "Satthuvaṇṇo" (màu của bậc Đạo Sư). Ý nghĩa của nó là: "Loại kim khí đặc biệt nào có màu của bậc Đạo Sư, đó gọi là vàng." Còn về "bạc" (Rajata), trong các đoạn như "vỏ ốc, đá, san hô, bạc, vàng" v.v... thì Rūpiya (tiền quy ước) đã được gọi là

bạc. Nhưng ở đây, ý chỉ bất cứ loại tiền tệ nào có thể dùng trong giao dịch như Kahāpaṇa v.v... Vì thế, trong phần phân tích từ ngữ đã nói: "Kahāpaṇa, māsaka bằng đồng" v.v... Trong đó, "Kahāpaṇa" có thể bằng vàng, bằng bạc hoặc loại thông thường. "Māsaka bằng đồng" là māsaka được làm từ đồng đỏ v.v... "Māsaka bằng gỗ" là māsaka được làm từ gỗ lõi hoặc nan tre, tối thiểu là dùng lá thốt nốt cắt thành hình rồi làm thành māsaka. "Māsaka bằng nhựa" là māsaka được tạo hình từ cánh kiến hoặc nhựa cây. Cụm từ "những thứ được dùng trong giao dịch" bao gồm tất cả những gì được dùng giao dịch ở bất cứ địa phương nào, vào bất cứ thời điểm nào, tối thiểu là bằng xương, bằng da, bằng hạt quả, hoặc bằng hạt cây, dù có được tạo hình hay không được tạo hình.

Như vậy, tất cả những thứ đó: bạc, vàng, māsaka bằng vàng, và tất cả các loại māsaka bằng bạc đã nêu trên đều là bốn loại vật phẩm gây tội Ưng đối trị. Ngọc trai, đá quý, lưu ly, vỏ ốc, đá, san hô, hồng ngọc, mã não, bảy loại ngũ cốc, nô tỳ nam nữ, ruộng vườn, vườn hoa, vườn quả v.v... là những vật phẩm gây tội Tác ác (Dukkaṭa). Chỉ, lưỡi cày, vải vóc, bông vải, các loại đậu, dược phẩm như dầu sanh, bơ tươi, dầu, mật ong, đường phèn v.v... là những vật phẩm hợp pháp. Trong đó, không được phép thọ nhận vật phẩm gây tội Ưng đối trị vì lợi ích của chính mình, hay của Tăng đoàn, nhóm, cá nhân hoặc Bảo tháp. Người thọ nhận vì lợi ích của chính mình thì phạm tội Ưng đối trị; thọ nhận vì lợi ích của những đối tượng khác thì phạm tội Tác ác. Người thọ nhận vật phẩm gây tội Tác ác vì lợi ích của bất cứ ai cũng đều phạm tội Tác ác. Đối với vật phẩm hợp pháp thì không phạm tội. Người nào với tư cách là người giữ kho thọ nhận tất cả (vàng bạc) chỉ để cất giữ, thì phạm tội Ưng đối trị theo như nội dung sẽ đến trong Học giới về Bảo vật.

"Nên thọ nhận" nghĩa là cầm lấy. Vì khi cầm lấy thì phạm tội, nên trong phần phân tích từ ngữ nói: "Tự mình cầm lấy thì phạm tội Ưng đối trị." Phương thức này cũng áp dụng cho các phần còn lại.

Trong đó, đối với các vật phẩm vàng bạc và các đồng Kahāpaṇa, māsaka, nếu tự mình cầm lấy hoặc bảo người khác cầm lấy một đồng thì phạm một tội. Nếu cầm lấy hoặc bảo người khác cầm lấy một ngàn đồng cùng lúc, thì phạm các tội tùy theo số lượng vật phẩm. Tuy nhiên, trong các

bộ Mahāpaccariya và Kurundī nói rằng: đối với cái túi buộc lỏng hoặc vật đựng chứa lỏng lẻo thì phạm tội theo số lượng đồng tiền; còn nếu buộc chặt hoặc chứa đầy chặt thì chỉ phạm một tội.

Về việc "chấp nhận vật được đặt xuống", khi người ta nói "Vật này xin dành cho Ngài", nếu trong lòng vị ấy chấp nhận, muốn lấy, nhưng bằng thân hoặc lời nói lại từ chối rằng "Cái này không hợp pháp", thì không phạm tội. Hoặc dù không từ chối bằng thân và lời nói, nhưng với tâm trong sạch vị ấy nghĩ rằng "Cái này không hợp với chúng ta" và không chấp nhận, thì cũng không phạm tội. Bởi vì trong ba cửa, chỉ cần từ chối bằng bất cứ cửa nào thì cũng được xem là đã từ chối. Nhưng nếu không từ chối bằng thân và lời nói mà lại chấp nhận bằng tâm, do không thực hiện việc từ chối đáng lẽ phải làm bằng thân và lời nói, nên vị ấy phạm tội qua cửa thân và cửa khẩu do sự khởi sanh của việc không hành động; còn ở cửa tâm thì không có tội danh.

Nếu có người đặt một trăm hoặc một ngàn đồng dưới chân và nói "Vật này là của Ngài", Tỳ-kheo từ chối "Vật này không hợp pháp", người thiện tín nói "Con đã từ bỏ vật này cho các Ngài rồi" và rời đi; khi một người khác đến hỏi "Bạch Ngài, đây là cái gì?", thì nên cho người ấy biết những gì đã được nói. Nếu người đó nói "Bạch Ngài, con sẽ bảo vệ, xin Ngài chỉ cho chỗ cất giữ", thì dù có leo lên tòa lâu đài bảy tầng cũng chỉ nên chỉ rằng "Đây là chỗ an toàn", chứ không được nói "Hãy đặt vào đây". Đến mức độ này thì (vị Tỳ-kheo) đang đứng dựa trên cả vật hợp pháp và phi pháp. Vị ấy phải ở đó canh giữ và đóng cửa lại. Nếu có vật phẩm để bán như bình bát hoặc y được mang đến, khi người ta nói "Bạch Ngài, Ngài hãy lấy cái này", thì nên nói: "Này thiện tín, chúng tôi có nhu cầu về vật này, và loại vật phẩm (vàng bạc) như thế kia hiện đang có sẵn, nhưng không có người giúp việc hợp pháp." Nếu người đó nói "Con sẽ là người giúp việc hợp pháp, xin Ngài mở cửa cho con", thì vị ấy mở cửa và nói "Nó được đặt ở vị trí này", chứ không được nói "Hãy lấy cái này". Như vậy vẫn là đang đứng dựa trên cả vật hợp pháp và phi pháp; nếu người đó lấy vật đó rồi đưa lại vật phẩm hợp pháp (y, bát), thì điều này hợp lẽ. Nếu người đó lấy quá số lượng (giá trị vật phẩm dâng cúng), thì phải bảo: "Chúng tôi không lấy vật của ông đâu, hãy đi ra đi."

Về việc "Phải xả bỏ giữa Tăng đoàn", vì vàng bạc là vật phi pháp, nên không nói rằng "Phải xả bỏ cho Tăng đoàn, nhóm hoặc cá nhân". Nhưng vì ngay khi vừa thọ nhận mà chưa dùng nó để mua bất cứ vật dụng hợp pháp nào, nên để chỉ cho phương cách hưởng dụng bằng phương pháp gián tiếp, bản văn nói "Phải xả bỏ giữa Tăng đoàn". "Phải báo cho biết vật hợp pháp như bơ tươi v.v..." nghĩa là phải báo rằng: "Này các thiện tín, bơ tươi hoặc dầu là thứ hợp lẽ đối với các bậc xuất gia."

"Ngoại trừ người cầm giữ vàng bạc, tất cả mọi người đều được hưởng dụng" nghĩa là sau khi chia ra, tất cả mọi người đều được hưởng dụng. Người cầm giữ vàng bạc không được nhận phần chia. Ngay cả khi nhận lại phần từ các Tỳ-kheo khác hoặc từ những người giúp việc, vị ấy cũng không được hưởng dụng. Thậm chí nếu vật đó bị khỉ mang đi để trong rừng hoặc bị rơi từ tay chúng, hay bị các loài bàng sanh chiếm giữ, dù là vật phấn tảo cũng không được hưởng dụng. Từ mật đường có được do số tiền đó, ngay cả việc dùng làm khói xông trú xá cũng không được. Dùng bơ hay dầu để thắp đèn rồi nằm nghỉ dưới ánh đèn đó để thực hiện đề mục Kasina hay đọc sách cũng không được. Dùng dầu, mật ong, đường phèn đó để thoa vết thương trên thân cũng tuyệt đối không được. Nếu dùng vật đó mua giường, ghế v.v... hoặc xây dựng nhà Uposatha, trai đường, thì không được hưởng dụng. Ngay cả bóng mát của ngôi nhà đó nếu còn trong phạm vi ranh giới cũng không được hưởng dụng; nếu bóng mát vượt ra ngoài ranh giới thì được vì nó là yếu tố bên ngoài. Không được đi trên con đường, cây cầu, con thuyền hay chiếc bè được làm từ số tiền đó. Không được uống hay sử dụng nước phun lên từ hồ nước được đào bằng số tiền đó. Nhưng nếu bên trong không có nước mà có nước từ nguồn khác hoặc nước mưa chảy vào thì được dùng. Nếu nước được mua cùng lúc với hồ thì ngay cả nước từ nguồn khác chảy vào cũng không được dùng. Nếu Tăng đoàn dùng số tiền đó để làm vật thế chấp rồi hưởng dụng các vật dụng khác, các vật dụng đó vị ấy cũng không được dùng. Nếu mua một khu vườn, vị ấy cũng không được hưởng dụng. Nếu cả đất và hạt giống đều là phi pháp thì không được hưởng dụng cả đất lẫn trái. Nếu chỉ mua đất rồi gieo hạt giống khác thì được dùng trái. Nếu mua hạt giống rồi gieo trên đất hợp pháp thì không được dùng trái, nhưng được phép ngồi hoặc nằm trên

đất đó.

"Nếu người đó vứt bỏ" nghĩa là ném đi bất cứ đâu; hoặc nếu người đó không vứt bỏ mà tự mình mang đi, thì không được ngăn cản. "Nếu người đó không vứt bỏ" nghĩa là người đó không mang đi cũng không vứt bỏ, nghĩ rằng "việc này liên quan gì đến tôi" rồi bỏ đi đâu tùy ý; khi đó, một vị Tỳ-kheo có các đặc điểm như đã nêu phải được chỉ định làm người vứt bỏ vàng bạc.

Trong các đoạn "Người không đi đến thiên vị" v.v..., nếu do lòng tham mà vị ấy giữ vật đó làm của riêng hoặc tự đề cao mình thì gọi là đi đến thiên vị vì tham (Chandāgati). Nếu do lòng sân mà mắng nhiếc người khác rằng "ông này chẳng biết gì về cương yếu hay luật tạng" thì gọi là đi đến thiên vị vì sân (Dosāgati). Nếu rơi vào trạng thái thất niệm, mê mờ thì gọi là đi đến thiên vị vì si (Mohāgati). Nếu vì sợ người cầm giữ vàng bạc mà không dám vứt bỏ thì gọi là đi đến thiên vị vì sợ (Bhayāgati). Cần hiểu rằng người không thực hiện như vậy thì không đi đến thiên vị vì tham, sân, si, sợ.

* "Không làm thành tướng trạng" nghĩa là không tạo ra dấu mốc, nhắm mắt lại, rồi quăng (vàng bạc) vào dòng sông, hay vực thẳm, hoặc lùm rừng rậm rạp; ý nói phải vứt bỏ với thái độ không còn luyến tiếc như đối với phân phế thải mà không cần quan tâm đến nơi nó rơi xuống. Dù vàng bạc là thứ đáng ghê tởm như vậy, Đức Thế Tôn cũng đã chỉ dạy phương cách hưởng dụng gián tiếp cho các Tỳ-kheo. Tuy nhiên, đối với người trực tiếp thọ nhận vàng bạc thì tuyệt đối không được hưởng dụng các vật dụng phát sinh từ đó bằng bất cứ phương cách nào. Giống như việc vật dụng phát sinh từ vàng bạc không hợp lệ cho người thọ nhận, thì các vật dụng phát sinh từ sự mong cầu thái quá (không có phẩm hạnh thực sự), từ hành vi lấy lòng cư sĩ, hay từ sự lừa dối v.v... cũng không hợp lệ cho chính vị ấy và cả cho người khác; thậm chí vật dụng phát sinh đúng pháp và công bằng mà không quán tưởng khi hưởng dụng thì cũng không hợp lẽ.

Có bốn cách hưởng dụng: hưởng dụng do trộm cắp, hưởng dụng như mắc nợ, hưởng dụng như thừa kế, và hưởng dụng như chủ nhân.

* "Hưởng dụng do trộm cắp": là sự hưởng dụng của người ác giới khi ngồi giữa Tăng đoàn để thọ dụng vật thí.

* "Hưởng dụng như mắc nợ": là sự hưởng dụng của người có giới hạnh nhưng không quán tưởng. Do đó, y phục phải được quán tưởng mỗi khi mặc, vật thực phải được quán tưởng mỗi khi nuốt. Nếu không thể làm như vậy, thì phải quán tưởng vào buổi sáng, buổi chiều, canh đầu và canh cuối. Nếu mặt trời mọc mà vị ấy vẫn chưa quán tưởng về vật dụng đã dùng, thì vị ấy đứng ở vị trí người hưởng dụng như mắc nợ. Trú xá cũng phải được quán tưởng mỗi khi sử dụng; đối với dược phẩm, việc giữ chánh niệm lúc thọ nhận và lúc sử dụng đều hợp lẽ. Tuy nhiên, nếu có chánh niệm lúc thọ nhận mà không quán tưởng lúc sử dụng thì phạm tội; còn nếu không chánh niệm lúc thọ nhận nhưng có quán tưởng lúc sử dụng thì không phạm tội.

Có bốn loại thanh tịnh: thanh tịnh do thuyết giới, thanh tịnh do thu thúc, thanh tịnh do tìm cầu, và thanh tịnh do quán tưởng.

* "Thanh tịnh do thuyết giới": tức là Biệt giải thoát thu thúc giới (Pātimokkhasaṃvarasīla); giới này gọi là thanh tịnh do thuyết giới vì được làm cho thanh tịnh thông qua việc thuyết tội.

* "Thanh tịnh do thu thúc": tức là Căn thu thúc giới (Indriyasaṃvarasīla); giới này gọi là thanh tịnh do thu thúc vì được làm cho thanh tịnh bằng sự thu thúc của tâm quyết định rằng "ta sẽ không làm như vậy nữa".

* "Thanh tịnh do tìm cầu": tức là Nuôi mạng thanh tịnh giới (Ājīvapārisuddhisīla); giới này gọi là thanh tịnh do tìm cầu vì người từ bỏ các tà mạng, tạo ra vật dụng đúng pháp và công bằng thì có sự thanh tịnh trong cách tìm kiếm.

* "Thanh tịnh do quán tưởng": tức là Vật dụng y chỉ giới (Paccayaparibhogasannissitasīla); giới này gọi là thanh tịnh do quán

tưởng vì được làm cho thanh tịnh nhờ sự quán tưởng được thuyết theo phương thức: "Có trí tuệ quán tưởng, vị ấy thọ dụng y phục..." v.v... Vì thế mới nói rằng: "Nếu không chánh niệm lúc thọ nhận nhưng có quán tưởng lúc sử dụng thì không phạm tội."

Sự hưởng dụng vật dụng của bảy bậc Hữu học gọi là "hưởng dụng như thừa kế", vì các vị ấy là con của Đức Thế Tôn, do đó các vị ấy là bậc thừa tự, thọ dụng những vật dụng thuộc về cha mình. Phải chăng các vị ấy thọ dụng vật dụng của Đức Thế Tôn hay vật dụng của cư sĩ? Cần hiểu rằng: dù là do cư sĩ dâng cúng nhưng vì đã được Đức Thế Tôn cho phép nên chúng trở thành vật thuộc sở hữu của Ngài; vì vậy các vị ấy thọ dụng vật dụng của Đức Thế Tôn. Kinh Thừa Tự Pháp (Dhammadāyādasutta) là bằng chứng xác thực cho việc này.

Sự hưởng dụng của các bậc A-la-hán gọi là "hưởng dụng như chủ nhân", vì các vị ấy đã vượt ra khỏi ách nô lệ của ái dục, trở thành chủ nhân mà thọ dụng. Trong các cách hưởng dụng này, hưởng dụng như chủ nhân và hưởng dụng như thừa kế là hợp lẽ cho tất cả. Hưởng dụng như mắc nợ là không hợp lẽ, còn hưởng dụng do trộm cắp thì không còn gì để bàn luận (hoàn toàn sai trái).

Lại có bốn cách hưởng dụng khác: hưởng dụng của người có lòng tầm quý, hưởng dụng của người không lòng tầm quý, hưởng dụng đúng pháp, và hưởng dụng phi pháp.

Trong đó, việc người không tầm quý hưởng dụng chung với người có tầm quý là hợp lẽ, nhưng (người có tầm quý) không nên để mình bị lôi kéo vào tội lỗi. Người có tầm quý hưởng dụng chung với người không tầm quý thì hợp lẽ chừng nào vị ấy còn chưa biết rõ về người kia. Bởi vì ngay từ đầu không ai sinh ra đã là người không tầm quý, nên khi biết rõ bản chất không tầm quý của người kia, vị ấy phải nhắc nhở: "Các ông đang vi phạm ở thân môn và khẩu môn, điều đó không thích hợp, đừng làm như vậy." Nếu người kia vẫn không đếm xỉa mà tiếp tục làm, nếu vị ấy vẫn hưởng dụng chung thì vị ấy cũng trở thành người không tầm quý. Ngay cả người nào hưởng dụng chung với kẻ không tầm quý vốn là gánh nặng của mình, vị ấy cũng phải được ngăn cản. Nếu vị ấy không dừng lại,

thì vị ấy cũng là người không tầm quý. Như vậy, một người không tầm quý có thể làm lây lan cho cả trăm người khác. Riêng đối với những người không tầm quý hưởng dụng với nhau thì không có tội danh (vì họ không quan tâm giới luật). Sự hưởng dụng của người có tầm quý với người có tầm quý giống như việc hai hoàng tử Khattiya cùng dùng bữa trong khay vàng vậy.

Hưởng dụng đúng pháp và phi pháp được hiểu theo tính chất của vật dụng. Trong đó, nếu cả cá nhân là người không tầm quý và vật thực cũng phi pháp, thì cả hai đều đáng ghê tởm. Nếu cá nhân là người không tầm quý nhưng vật thực đúng pháp, thì vì ghê tởm cá nhân đó nên không nên nhận vật thực. Tuy nhiên, trong Chú giải Mahāpaccariya nói rằng: nếu người ác giới nhận được vật thực từ Tăng đoàn như suất ăn chỉ định v.v... rồi đem dâng lại cho Tăng đoàn, thì những vật này là hợp lẽ vì chúng đã được chuyển giao đúng theo cách hiến cúng. Nếu cá nhân là người có tầm quý nhưng vật thực phi pháp, thì vật thực đó đáng ghê tởm và không nên nhận. Nếu cá nhân là người có tầm quý và vật thực cũng đúng pháp, thì điều đó hợp lẽ.

Lại có hai sự nâng đỡ và hai sự hưởng dụng: nâng đỡ người có tầm quý, nâng đỡ người không tầm quý; hưởng dụng Pháp và hưởng dụng vật chất.

Trong đó, người không tầm quý mà nâng đỡ người có tầm quý là hợp lẽ, và vị ấy không nên để mình bị lôi kéo vào tội lỗi. Nhưng nếu người có tầm quý lại nâng đỡ kẻ không tầm quý, cung thỉnh kẻ đó thuyết lời tùy hỷ, cung thỉnh thuyết Pháp, hoặc hỗ trợ kẻ đó trong các gia đình cư sĩ; và kẻ kia cũng ca ngợi vị ấy giữa hội chúng rằng "thầy của chúng ta là người như thế này, như thế kia", thì cần biết rằng vị này đang làm cho giáo pháp suy đồi và biến mất.

Trong hưởng dụng Pháp và hưởng dụng vật chất, nơi nào sự hưởng dụng vật chất là hợp lẽ thì nơi đó sự hưởng dụng Pháp cũng hợp lẽ. Tuy nhiên, có ý kiến cho rằng nếu một bộ kinh điển đang ở bờ vực bị mai một do sự qua đời của một cá nhân (nắm giữ bộ kinh đó), thì vì mục đích duy trì Pháp, việc học tập từ cá nhân đó là hợp lẽ.

Về việc này có câu chuyện như sau: Nghe nói trong thời kỳ Đại nạn (nạn đói), chỉ có duy nhất một vị Tỳ-kheo thuộc lòng bộ Đại Diễn Giải (Mahāniddesa). Khi đó, vị thầy tế độ của Trưởng lão Catusāḷika Tissa là Trưởng lão Mahātipiṭaka đã bảo Trưởng lão Mahārakkhita rằng: "Này hiền giả Mahārakkhita, hãy học bộ Đại Diễn Giải từ vị ấy." Trưởng lão Mahārakkhita đáp: "Bạch Ngài, nghe nói người này là kẻ ác giới, con không học đâu." Vị thầy bảo: "Hãy học đi hiền giả, ta sẽ ngồi bên cạnh ông." Trưởng lão đáp: "Lành thay bạch Ngài, nếu Ngài ngồi đó thì con sẽ học." Vị ấy bắt đầu học liên tục ngày đêm; đến ngày cuối cùng, vị ấy trông thấy một người phụ nữ dưới gầm giường nên nói rằng: "Bạch Ngài, trước đây con chỉ nghe đồn thôi, nếu con biết rõ như thế này thì con đã không học Pháp từ một người như vậy." Tuy nhiên, chính nhờ sự học tập từ người đó mà nhiều vị Đại trưởng lão đã duy trì được bộ Đại Diễn Giải.

* "Có tưởng là vàng bạc đối với vàng bạc": ở đây cần hiểu rằng tất cả vàng và bạc đều nằm trong phạm vi của vàng bạc (Rūpiya).

"Có sự nghi ngờ đối với vàng bạc": là khởi lên sự phân vân theo cách "đây là vàng hay là kim loại kharapata?" v.v...

"Có tưởng không phải vàng bạc đối với vàng bạc": là có tưởng đó là kim loại kharapata v.v... đối với vàng bạc. Hơn nữa, những người mong cầu phước báu như các nội phi của vua v.v... sau khi nhét vàng bạc vào bên trong các món ăn, bánh trái hay các túi hương rồi dâng cúng; hoặc khi dâng y cho các vị Tỳ-kheo đi khất thực y, họ dâng các xấp vải cùng với các đồng Kahāpaṇa được buộc kèm theo; nếu các Tỳ-kheo thọ nhận với tưởng đó là món ăn v.v... hay tưởng đó là vải vóc, thì cần hiểu đây là trường hợp "có tưởng không phải vàng bạc đối với vàng bạc" mà thọ nhận vàng bạc. Nhưng người thọ nhận phải ghi nhớ rằng: "Vật này đã nhận được từ ngôi nhà này." Bởi vì người nào do thất niệm mà dâng cúng như vậy, khi nhớ ra họ sẽ quay trở lại, lúc đó phải bảo họ rằng: "Ông hãy kiểm tra lại xấp vải của ông đi." Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Về phương diện sự khởi sanh v.v...: học giới này có sáu sự khởi sanh; có

thể là hành động do việc thọ nhận, có thể là không hành động do việc không từ thối (vì ba học giới về Vàng bạc, Nói sai sự thật và Nghe lén đều có cùng một sự phân định); không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Vàng bạc.

### 7.2.9. Chú giải Học giới về Giao dịch Vàng bạc

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Giao dịch Vàng bạc. Trong đó, "nhiều loại khác nhau" nghĩa là có nhiều hình thức dựa trên tính chất đã thành phẩm hoặc chưa thành phẩm. "Giao dịch vàng bạc" là việc trao đổi các loại vàng và bạc. "Phạm vào" nghĩa là do việc thọ nhận đã bị ngăn cấm, nên họ thực hiện việc trao đổi vật đã thọ nhận mà không thấy lỗi lầm trong đó.

* Trong các từ như "vật trang sức đầu" (sīsūpaga), nghĩa là vật đi đến đầu (đeo trên đầu); tuy nhiên trong các bản chép tay ghi là "sīsūpaka", đây là danh từ chung để chỉ bất cứ loại vật trang sức nào trên đầu. Cách giải thích này cũng áp dụng cho các từ tương tự. Trong đoạn "vật đã làm xong đổi vật đã làm xong", đây thuần túy là việc giao dịch vàng bạc.

Trong phần "Có tưởng là vàng bạc đối với vàng bạc", đối với các trường hợp đã nêu ở học giới trước, người nào dùng vật phẩm gây tội Ưng đối trị để mua một vật phẩm gây tội Ưng đối trị khác, thì ở lần thọ nhận ban đầu vị ấy phạm tội Ưng đối trị theo học giới trước; còn ở những lần trao đổi tiếp theo sau đó thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới này. Đối với người dùng vật phẩm gây tội Ưng đối trị để mua vật phẩm gây tội Tác ác hoặc vật phẩm hợp pháp, phương thức này cũng tương tự. Ở đây, bộ ba (tika) thứ hai là "Có tưởng là vàng bạc đối với vật không phải vàng bạc mà mua vàng bạc" v.v... đã được thuyết; tuy không được nêu trực tiếp nhưng theo sự tương ứng, cần hiểu thêm một bộ ba khác là "Có tưởng là vàng bạc đối với vàng bạc mà mua vật không phải vàng bạc" v.v... Bởi vì dù dùng vật không phải vàng bạc của mình để mua vàng bạc của người khác, hay dùng vàng bạc của mình để mua vật không phải vàng bạc của người khác, thì trong cả hai trường hợp, việc giao dịch vàng bạc

đã được thực hiện; do đó trong Thánh điển chỉ thuyết một bộ ba nhất định thuộc về phía vàng bạc.

Đối với người dùng vật phẩm gây tội Tác ác để mua vật phẩm gây tội Ưng đối trị, ở lần thọ nhận ban đầu vị ấy phạm tội Tác ác theo học giới trước; nhưng ở lần trao đổi sau đó thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới này, vì vật phẩm được mua là vật phẩm nặng (vàng bạc). Đối với người dùng vật phẩm gây tội Tác ác để mua vật phẩm gây tội Tác ác hoặc vật phẩm hợp pháp, ở lần thọ nhận ban đầu vị ấy phạm tội Tác ác theo học giới trước; và ở lần trao đổi sau đó cũng chỉ phạm tội Tác ác theo học giới này. Tại sao? Vì vật phẩm được mua là vật phi pháp (nhưng nhẹ). Tuy nhiên, trong Chú giải Andhaka có nói rằng "nếu phạm vào việc mua bán thì phạm tội Ưng đối trị", đó là lời nói không chuẩn xác. Tại sao? Vì không có việc mua bán nào khác ngoài việc đưa và nhận; và học giới về mua bán (Kayavikkaya) được thuyết nhắm đến việc trao đổi vật hợp pháp lấy vật hợp pháp, và điều đó chỉ xảy ra với những người không cùng chung pháp hữu (sahadhammika). Học giới này (vàng bạc) nói về việc dùng vàng bạc để mua vàng bạc hoặc vật không phải vàng bạc, và dùng vật không phải vàng bạc để mua vàng bạc. Còn việc dùng vật gây tội Tác ác để mua vật gây tội Tác ác thì không được nêu trong Thánh điển của học giới này hay học giới kia (mua bán), và ở đây cũng không thể không có tội. Do đó, các bậc thông hiểu ý định của Đức Thế Tôn đã dạy rằng: giống như việc thọ nhận vật gây tội Tác ác thì phạm tội Tác ác, thì việc mua vật đó hoặc dùng vật đó để mua cũng phạm tội Tác ác là điều hợp lý.

Đối với người dùng vật phẩm hợp pháp để mua vật phẩm gây tội Ưng đối trị, ở lần thọ nhận ban đầu vị ấy không phạm tội theo học giới trước; nhưng ở lần trao đổi sau đó thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới này. Điều này đã được thuyết rằng: "Có tưởng không phải vàng bạc đối với vật không phải vàng bạc mà mua vàng bạc thì phạm tội Ưng đối trị." Tương tự, người dùng vật hợp pháp để mua vật gây tội Tác ác, ở lần thọ nhận ban đầu không phạm tội, nhưng ở lần trao đổi sau đó phạm tội Tác ác theo học giới này. Tại sao? Vì đã mua vật phi pháp. Đối với người dùng vật hợp pháp để mua vật hợp pháp từ những người không phải

chung pháp hữu, ở lần thọ nhận ban đầu không phạm tội theo học giới trước; nhưng ở lần trao đổi sau đó thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới về Mua bán (Kayavikkaya) ở phía sau. Đối với người lấy vật mà không thực hiện việc mua bán thì không phạm tội theo học giới phía sau; nhưng nếu thực hiện việc cho vay lấy lãi thì phạm tội Tác ác.

Để làm sáng tỏ tính chất nghiêm trọng của việc giao dịch vàng bạc này, cần biết về bốn trường hợp liên quan đến bình bát (pattacatukka). Người nào thọ nhận vàng bạc rồi dùng nó để tạo ra phôi sắt, sau đó đúc phôi sắt đó thành bình bát; bình bát này gọi là vật cực kỳ phi pháp (mahā-akappiya), không thể dùng bất cứ phương cách nào để làm cho nó trở thành hợp pháp. Nếu phá bỏ nó để làm thành cái chậu, chậu đó cũng phi pháp. Nếu làm thành con dao, thì ngay cả tăm xỉa răng được cắt bằng con dao đó cũng phi pháp. Nếu làm thành lưỡi câu, cá bị giết bằng lưỡi câu đó cũng phi pháp. Nếu nung lưỡi dao đó để đun nóng nước hoặc sữa, thì nước hay sữa đó cũng phi pháp.

Người nào thọ nhận vàng bạc rồi dùng nó để mua một chiếc bình bát, bình bát này cũng là phi pháp. Chú giải Mahāpaccariya nói rằng: "Cả năm hạng người chung pháp hữu đều không được dùng." Tuy nhiên, có thể làm cho nó trở thành hợp pháp; nghĩa là khi tiền được trả lại cho chủ tiền và bình bát được trả lại cho chủ bình bát, sau đó (vị thiện tín) dâng cúng lại bằng vật hợp pháp thì có thể thọ dụng.

Người nào bảo người giúp việc thọ nhận vàng bạc rồi cùng người đó đi đến tiệm thợ rèn, khi thấy bình bát liền nói: "Cái này tôi thích." Người giúp việc đưa vàng bạc đó cho thợ rèn để thỏa thuận; bình bát này dù được nhận thông qua cách thức có vẻ hợp pháp nhưng cũng giống như trường hợp thứ hai, vì tiền đã được (thợ rèn) chấp nhận nên nó là phi pháp. Tại sao những người khác không được dùng? Vì số tiền đó chưa được xả bỏ (về đúng chủ cũ).

Người nào không chấp nhận vàng bạc, nhưng đi cùng với người giúp việc được phái đến (bởi thí chủ) để mua bình bát cho vị Trưởng lão; khi thấy bình bát, vị ấy bảo người giúp việc rằng: "Hãy đưa các đồng Kahāpaṇa này và lấy cái này." Bình bát được nhận theo cách này không

hợp lệ cho chính vị Tỳ-kheo đó vì sự chỉ đạo sai lầm, nhưng lại hợp lệ cho những vị khác vì tiền đó (vị Tỳ-kheo) chưa từng thọ nhận.

Nghe nói Trưởng lão Anuruddha là thầy tế độ của Trưởng lão Mahāsuma. Ngài đã dùng một chiếc bình bát thuộc loại như vậy (trường hợp thứ tư), đổ đầy bơ tươi vào rồi xả bỏ cho Tăng đoàn. Các bạn đồng tu của Trưởng lão Tipiṭaka Cūḷanāga cũng có chiếc bình bát như vậy; vị Trưởng lão ấy cũng bảo họ đổ đầy bơ tươi vào rồi xả bỏ cho Tăng đoàn. Đây là bốn trường hợp về bình bát phi pháp.

Nếu người nào không chấp nhận vàng bạc, đi cùng với người giúp việc được phái đến để mua bình bát cho vị Trưởng lão; khi thấy bình bát liền nói: "Cái này tôi thích" hoặc "Tôi sẽ lấy cái này", rồi người giúp việc tự mình đưa vàng bạc đó cho thợ rèn để thỏa thuận; bình bát này hoàn toàn hợp pháp, xứng đáng cho đến cả các đức Phật thọ dụng.

* "Có tưởng là vàng bạc đối với vật không phải vàng bạc" là có tưởng là vàng v.v... đối với các miếng kim loại kharapata v.v... "Phạm tội Tác ác" nghĩa là nếu dùng vật không phải vàng bạc đó để mua vật không phải vàng bạc thì phạm tội Tác ác. Phương thức này cũng áp dụng cho trường hợp nghi ngờ. Đối với người có tưởng không phải vàng bạc mà thực hiện việc mua bán (trao đổi vật hợp pháp) với năm hạng người chung pháp hữu theo cách "hãy lấy cái này và đưa cái kia", thì không phạm tội. Những phần còn lại đều rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Giao dịch Vàng bạc.

### 7.2.10. Chú giải Học giới về Mua bán

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Mua bán. Trong đó, "được bao nhiêu (thời gian) cho ông" (kati hipi tyāyanti): "kati te ayaṃ" nghĩa là cái này của ông được bao nhiêu; từ "hi" là từ đệm cho đủ câu, từ "pi" dùng để chê trách; ý nghĩa là "chiếc y Tăng-già-lê rách nát này của ông sẽ dùng được trong bao nhiêu ngày nữa?". Hoặc có bản chép là "katihampi

tyāyantipi". Trong đó "katihan" nghĩa là bao nhiêu ngày (kati divasāni). Những phần còn lại theo phương thức đã nêu. Đoạn "katihipi myāyanti" cũng được hiểu theo phương thức này. Đoạn "gihīpi naṃ gihissā" thì "naṃ" là hư từ chỉ danh từ, ý nói "người cư sĩ đối với người cư sĩ".

* "Nhiều loại khác nhau" là các loại vật dụng hợp pháp như y phục v.v... Do đó, trong phần phân tích từ ngữ đã chỉ ra các vật dụng hợp pháp bắt đầu từ y phục và kết thúc bằng sợi chỉ viền. Việc trao đổi vật phẩm phi pháp không nằm trong phạm vi của học giới Mua bán này. "Mua và bán" (Kayavikkaya) nghĩa là cả việc mua và việc bán. Theo phương thức "hãy đưa cái này lấy cái kia" v.v..., người nào nhận vật hợp pháp của người khác thì phạm vào việc mua, còn đưa vật hợp pháp của mình thì phạm vào việc bán.

* "Phạm vào" (Ajjhācarati) nghĩa là vượt qua mà thực hiện, ý nói thốt ra lời vi phạm. "Khi đã mua và đã bán" nghĩa là khi đã thực hiện việc mua bằng cách làm cho vật của người khác thuộc về tay mình, và đã bán bằng cách làm cho vật của mình thuộc về tay người khác. Dựa theo sự tương ứng của lời nói "đưa cái này lấy cái kia" v.v..., trong bản văn vật phẩm của mình được nêu ra trước.

"Phải xả bỏ" nghĩa là vật hợp pháp đã nhận được từ tay người khác thông qua việc mua thì phải được xả bỏ. Bởi vì việc mua bán này là không hợp lệ khi thực hiện với bất kỳ ai, từ người cư sĩ đến người xuất gia, tối thiểu là ngay cả với cha mẹ, ngoại trừ năm hạng người chung pháp hữu.

Về việc này có sự phân định như sau: dù là vải đổi vải hay cơm đổi cơm, bất cứ vật hợp pháp nào mà nói rằng "hãy đưa cái này lấy cái kia" thì phạm tội Tác ác. Sau khi nói như vậy mà đưa vật của mình cho mẹ, phạm tội Tác ác. Hoặc khi được bảo rằng "hãy đưa cái này lấy cái kia", hay chính mình nói "hãy đưa cái này, tôi sẽ đưa cái kia cho bà" rồi tự mình nhận lấy vật của mẹ, phạm tội Tác ác. Khi vật của mình đã sang tay người khác và vật của người khác đã sang tay mình, thì phạm tội Ưng đối trị. Tuy nhiên, đối với mẹ hoặc cha, nếu nói "hãy cho con cái này" thì không phạm tội danh xin xỏ (viññatti). Nếu nói "hãy nhận cái này" thì

không phạm tội làm hư phí vật phẩm do đức tin (saddhādeyyavinipātana). Đối với người không phải thân quyến, nếu nói "hãy cho tôi cái này" thì phạm tội danh xin xỏ. Nếu nói "hãy nhận cái này" thì phạm tội làm hư phí vật phẩm do đức tin. Nếu phạm vào việc mua bán theo cách "đưa cái này lấy cái kia" thì phạm tội Ưng đối trị. Do đó, khi trao đổi vật hợp pháp ngay cả với cha mẹ, phải trao đổi theo cách tránh được ba tội danh này; đối với người không phải thân quyến cũng vậy.

Đây là phương thức trao đổi: Vị Tỳ-kheo có gạo để đi đường, trên đường gặp một người đang cầm cơm liền nói: "Chúng tôi có gạo, nhưng chúng tôi không có nhu cầu về gạo mà có nhu cầu về cơm." Người đó lấy gạo và đưa cơm, như vậy là hợp lệ. Cả ba tội danh đều không xảy ra. Thậm chí tối thiểu cũng không phạm lỗi gợi ý (nimittakamma). Tại sao? Vì vật trao đổi (vốn liếng) là sẵn có. Và ở phần sau đã nói rõ: "Vị ấy nói rằng: chúng tôi có vật này, và chúng tôi có nhu cầu về vật này vật kia." Người nào không làm như vậy mà lại trao đổi theo cách "đưa cái này lấy cái kia", thì phạm tội tùy theo tính chất của vật phẩm. Nếu thấy người ăn đồ thừa (vighāsāda) rồi bảo: "Hãy ăn phần cơm này rồi đi lấy thuốc nhuộm hoặc củi về đây", thì phạm tội Ưng đối trị tùy theo số lượng thuốc nhuộm, vỏ cây hoặc củi. Nếu bảo các thợ thủ công như thợ ngà v.v... rằng "hãy ăn cơm này rồi làm vật dụng này vật dụng kia" như bình lọc nước v.v..., hoặc bảo thợ nhuộm giặt y; thì phạm tội tùy theo tính chất vật phẩm. Bảo thợ cắt tóc cắt tóc, bảo thợ xây thực hiện việc xây dựng mới; cũng phạm tội tùy theo tính chất vật phẩm. Nhưng nếu không nói "hãy ăn cơm này rồi làm cái này", mà nói "hãy ăn cơm này, ông đã ăn rồi hoặc sẽ ăn, vậy hãy làm việc này việc kia cho tôi", thì hợp lệ. Trong các trường hợp này, mặc dù trong việc giặt y, cắt tóc hay xây dựng không có vật phẩm của người khác thuộc về tay mình để phải xả bỏ, nhưng vì trong Đại Chú giải (Mahā-aṭṭhakathā) đã khẳng định mạnh mẽ nên không thể bác bỏ; do đó, giống như trường hợp vật Ưng đối trị đã thọ dụng hết hoặc bị mất thì phải thuyết tội Ưng đối trị (Pācittiya), ở đây cũng phải thuyết tội như vậy.

* Trong phần "Có tưởng là mua bán đối với việc mua bán" v.v..., người

nào phạm vào việc mua bán, dù vị ấy có tưởng đó là mua bán, hay nghi ngờ, hoặc tưởng không phải mua bán, thì đều phạm tội Ưng đối trị. Cần hiểu rằng trong phần bộ ba nhỏ (Cūḷattika), ở hai trường hợp sau chỉ phạm tội Tác ác.

* "Hỏi giá" nghĩa là hỏi "chiếc bình bát này của ông giá bao nhiêu?". Sau khi được trả lời "giá như thế này", nếu vật hợp pháp của vị Tỳ-kheo có giá trị cao hơn, vị ấy nên đáp rằng: "Này thiện tín, vật này của tôi giá trị cao, ông hãy đưa bình bát của ông cho người khác đi." Nghe vậy, nếu người kia nói "tôi sẽ đưa thêm cái chậu khác nữa" thì được phép nhận; trường hợp này rơi vào công thức "chúng tôi có vật này" đã nêu. Nếu chiếc bình bát có giá trị cao mà vật của vị Tỳ-kheo giá trị thấp, và chủ bình bát không biết giá trị thực, thì không được nhận bình bát đó mà phải báo rằng "vật của tôi giá trị thấp". Người nào biết giá trị chênh lệch mà vẫn lừa dối để lấy thì phạm lỗi phải bồi thường theo giá trị vật đã nhận. Nếu chủ bình bát nói "bạch Ngài, không sao đâu, phần còn lại xin cho con được làm phước", thì hợp lệ.

"Báo cho người giúp việc" nghĩa là ngoại trừ người mà vị ấy nhận vật phẩm, vị ấy báo cho một người giúp việc khác (tối thiểu là con hay anh em của người đó) rằng "hãy dùng vật này mua cái kia mang về cho tôi". Nếu người giúp việc đó là người lanh lợi, tự mình đi bớt giá, tranh luận để mua được vật, thì vị Tỳ-kheo chỉ nên đứng yên lặng. Nếu người giúp việc không lanh lợi, không biết cách mua và bị thương buôn lừa dối, thì vị Tỳ-kheo nên bảo "đừng mua".

Trong đoạn "Chúng tôi có vật này" v.v..., vị ấy nói rằng: "Chúng tôi có dầu hoặc bơ tươi đã thọ nhận này, và chúng tôi có nhu cầu về loại dầu chưa thọ nhận khác." Nếu người kia lấy vật đó rồi đưa vật khác, thì ban đầu không nên để họ đong dầu của mình. Tại sao? Vì trong ống lường có thể còn dính lại dầu cũ, nếu đong sau thì dầu cũ (đã thọ nhận) sẽ làm hư tạp dầu mới (chưa thọ nhận). Những phần còn lại đều rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Mua bán.

Dứt Chương Lông cừu (Kosiyavaggo) thứ hai.

## *7.3. Chương Bình Bát (Pattavaggo)*

### 7.3.1. Chú giải Học giới về Bình bát

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Bình bát. Trong đó, "buôn bán bình bát" nghĩa là đi chu du khắp các làng mạc, thị trấn v.v... để thực hiện việc buôn bán bình bát. "Tại cửa hàng đồ dùng" (Āmattikāpaṇaṃ): các loại vật dụng đựng đồ được gọi là amatta, những người sở hữu các mặt hàng đó là āmattikā; cửa hàng của những người đó là āmattikāpaṇa; ý nghĩa là cửa hàng của những người buôn bán đồ gốm.

* "Ba cỡ bình bát" là ba kích thước của bình bát. "Đựng được một nửa dự cơm" nghĩa là đựng được lượng cơm nấu từ hai nắc (nāḷi) gạo theo đơn vị đo lường xứ Magadha. Trong Chú giải Andhaka có nói rằng: Một nắc Magadha tương đương mười hai cân rưỡi (pala). Trong Đại Chú giải có nói rằng: Ở đảo Sīhaḷa, nắc thông thường thì lớn, nắc của người Damiḷa thì nhỏ, còn nắc Magadha là có kích thước chuẩn; theo nắc Magadha đó, một nắc rưỡi sẽ bằng một nắc Sīhaḷa. "Phần đồ ăn cứng bằng một phần tư" nghĩa là lượng đồ ăn cứng có kích thước bằng một phần tư lượng cơm; điều này cần được hiểu theo lượng canh đậu xanh cầm được bằng tay. "Đồ ăn thêm tương xứng" là các loại thức ăn thêm như cá, thịt, rau, quả, măng v.v... phù hợp với lượng cơm đó.

Về việc này, có sự phân định như sau: Lấy hai nắc Magadha gạo sa-li cũ không bị hư hại, đã được giã kỹ và làm sạch, nấu thành cơm không còn lẫn gạo sống, không bị nhão, không vón cục, tơi xốp như một đống nụ hoa lài, và là loại cơm không chắt nước; sau khi cho tất cả cơm đó vào bình bát, vị ấy cho thêm một lượng canh đậu xanh được nấu với đầy đủ nguyên liệu, có độ đặc vừa phải, cầm được bằng tay, với kích thước bằng một phần tư lượng cơm. Sau đó, cho thêm các loại thức ăn như cá, thịt v.v... với lượng đủ dùng cho từng miếng cơm cho đến miếng cuối cùng. Còn các thứ như bơ tươi, dầu, nước váng sữa, nước cháo v.v... thì không nằm trong sự tính toán này, vì chúng thuộc về tính chất của cơm,

không thể làm giảm hay tăng thêm (thể tích quy định). Như vậy, khi tất cả những thứ này đã được cho vào, nếu chúng dừng lại ở mức ngang bằng với đường chỉ (rãnh) dưới của vành miệng bình bát; khi dùng một sợi chỉ hoặc một dải vải cắt ngang qua mà nó chạm vào mép dưới của sợi chỉ hoặc dải vải đó, thì đây gọi là bình bát cỡ lớn (ukkaṭṭha). Nếu thức ăn vượt quá đường chỉ đó và vun lên như hình bảo tháp, thì đây gọi là bình bát cỡ lớn hạng thấp (ukkaṭṭhomaka). Nếu thức ăn không chạm tới đường chỉ đó mà vẫn còn nằm ở phía dưới, thì đây gọi là bình bát cỡ lớn hạng cao (ukkaṭṭhukkaṭṭho).

"Cơm nấu từ một nắc gạo" là lượng cơm nấu từ một nắc gạo Magadha. "Cơm nấu từ một bát gạo" (patthodana) là lượng cơm nấu từ nửa nắc gạo Magadha. Những phần còn lại cần được hiểu theo phương thức đã nêu. Tuy nhiên, có sự khác biệt về tên gọi như sau: Nếu lượng cơm nấu từ một nắc gạo cùng tất cả đồ ăn kèm được cho vào mà nằm ngang bằng với đường chỉ dưới theo phương thức đã nêu, thì đây gọi là bình bát cỡ trung (majjhimo). Nếu vượt quá đường chỉ và vun lên, gọi là bình bát cỡ trung hạng thấp (majjhimomaka). Nếu không chạm tới đường chỉ, gọi là bình bát cỡ trung hạng cao (majjhimukkaṭṭho). Nếu lượng cơm nấu từ nửa nắc gạo cùng đồ ăn kèm nằm ngang bằng đường chỉ dưới, thì gọi là bình bát cỡ nhỏ (omako). Nếu vượt quá đường chỉ và vun lên, gọi là bình bát cỡ nhỏ hạng thấp (omakomako). Nếu không chạm tới đường chỉ, gọi là bình bát cỡ nhỏ hạng cao (omakukkaṭṭho); như vậy có tất cả chín loại bình bát. Trong đó, có hai loại không được xem là bình bát (đúng tiêu chuẩn) là cỡ lớn hạng cao (ukkaṭṭhukkaṭṭho) và cỡ nhỏ hạng thấp (omakomako). Lời dạy "Lớn hơn mức đó không phải là bình bát, nhỏ hơn mức đó không phải là bình bát" là nhắm đến hai loại này. Loại cỡ lớn hạng cao vì lớn hơn cả mức lớn nhất nên được nói là "lớn hơn mức đó không phải là bình bát". Loại cỡ nhỏ hạng thấp vì nhỏ hơn cả mức nhỏ nhất nên được nói là "nhỏ hơn mức đó không phải là bình bát". Do đó, hai loại này chỉ được dùng như đồ đựng thông thường, không thể dùng để làm phép thọ trì (adhiṭṭhāna) hay làm phép nhường quyền sở hữu (vikappana). Bảy loại còn lại phải được thọ trì hoặc nhường quyền để sử dụng; nếu không làm như vậy mà để quá mười ngày thì phạm tội Ưng đối trị. Như vậy, đối với bảy loại bình bát

đó, nếu để quá thời gian tối đa mười ngày thì phạm tội Ưng đối trị.

* "Sử dụng bình bát đã phạm tội Ưng đối trị khi chưa xả bỏ" nghĩa là khi uống cháo xong rồi rửa thì phạm một tội Tác ác, khi ăn đồ ăn cứng hoặc ăn cơm xong rồi rửa thì phạm một tội Tác ác; cứ mỗi lần thực hiện như vậy là một tội Tác ác.

* Về phần "Không phạm tội nếu trong vòng mười ngày vị ấy thọ trì hoặc nhường quyền", việc thọ trì hay nhường quyền đối với bình bát có kích thước chuẩn được hiểu như sau: Bình bát bằng sắt đã được nung năm lần hoặc bình bát bằng đất sét đã được nung hai lần thì đủ điều kiện để thọ trì, và cả hai loại đó chỉ được thọ trì sau khi đã trả tiền mua. Nếu thiếu dù chỉ một lần nung, hoặc tiền mua chưa được trả dù chỉ là một lượng nhỏ (kākaṇika), thì không được phép thọ trì. Thậm chí nếu chủ bình bát nói rằng "Khi nào các Ngài có tiền thì hãy đưa sau, bây giờ cứ thọ trì mà sử dụng đi", thì cũng không đủ điều kiện thọ trì; bởi vì do việc nung chưa đủ nên chưa được gọi là bình bát, và do tiền chưa được trả toàn bộ hay một phần nên chưa thuộc quyền sở hữu của mình, nó vẫn thuộc về người khác; do đó, chỉ khi việc nung và việc trả tiền đã hoàn tất thì mới đủ điều kiện thọ trì. Thứ gì đủ điều kiện thọ trì thì cũng đủ điều kiện nhường quyền; dù vật đó đã về đến tay hay chưa về đến tay thì cũng phải thọ trì hoặc nhường quyền. Nếu người làm bình bát sau khi nhận tiền, vì tự mình muốn cúng dường nên nói: "Bạch Ngài, con sẽ làm bình bát cho Ngài, vào ngày đó con sẽ nung xong và để đó", nếu vị Tỳ-kheo để quá mười ngày kể từ ngày đã ấn định đó, thì phạm tội Ưng đối trị. Nhưng nếu người làm bình bát nói "Con sẽ làm và nung bình bát cho Ngài rồi sẽ gởi tin báo", sau đó họ làm đúng như vậy; vị Tỳ-kheo được gởi tin không báo lại cho vị Tỳ-kheo chủ bình bát, nhưng một người khác thấy hoặc nghe được liền báo: "Bạch Ngài, bình bát của Ngài đã xong rồi", thì lời báo của người này không được tính. Chỉ khi nào chính người được gởi tin báo lại, thì kể từ ngày nghe được lời đó, nếu để quá mười ngày thì phạm tội Ưng đối trị. Nếu người làm bình bát nói "Con sẽ làm và nung xong rồi gởi qua tay một người nào đó", sau đó họ làm đúng như vậy; vị Tỳ-kheo nhận bình bát mang về để trong liêu phòng của mình mà không báo cho chủ bình bát, có người khác thấy liền nói: "Bạch

Ngài, chiếc bình bát mới mang về thật đẹp!", vị ấy hỏi: "Này hiền giả, bình bát ở đâu?", người kia đáp: "Được gởi qua tay vị Tỳ-kheo tên là như vậy"; lời của người này cũng không được tính. Chỉ khi nào vị Tỳ-kheo kia giao bình bát, thì kể từ ngày nhận được, nếu để quá mười ngày mà không xử lý thì phạm tội Ưng đối trị. Do đó, trong vòng mười ngày phải thực hiện việc thọ trì hoặc nhường quyền.

Trong đó, có hai cách thọ trì bình bát: thọ trì bằng thân hoặc thọ trì bằng lời nói. Đối với người thực hiện thọ trì theo các cách đó, trước tiên phải xả bỏ chiếc bình bát cũ đang hiện diện trước mặt hoặc không hiện diện trước mặt bằng lời "Tôi xả bỏ chiếc bình bát này" hoặc "Tôi xả bỏ chiếc bình bát đó"; sau khi đã xả bỏ hoặc đưa cho người khác, vị ấy chạm tay vào chiếc bình bát mới đang ở bất cứ đâu, hướng tâm tác ý rồi thực hiện động tác của thân để thọ trì bằng thân, hoặc phát ra âm thanh để thọ trì bằng lời nói. Việc thọ trì bằng lời nói có hai cách: Nếu bình bát ở trong tầm tay thì phải phát lời "Tôi thọ trì chiếc bình bát này". Nếu bình bát ở trong phòng, trên lầu hay ở tịnh xá lân cận, vị ấy phải xác định vị trí đặt vật rồi phát lời "Tôi thọ trì chiếc bình bát đó".

Khi thọ trì, vị ấy có thể tự mình thọ trì hoặc thọ trì trước mặt người khác. Việc thọ trì trước mặt người khác có lợi ích là: nếu vị ấy khởi lên sự nghi ngờ "Không biết mình đã thọ trì hay chưa?", thì người kia sẽ nhắc nhở để đoạn trừ sự nghi ngờ đó. Nếu một người nhận được mười chiếc bình bát và muốn tự mình sử dụng tất cả, thì không được thọ trì cùng lúc tất cả. Vị ấy phải thọ trì một chiếc, đến ngày hôm sau xả bỏ chiếc đó rồi thọ trì chiếc khác. Bằng phương cách này, vị ấy có thể giữ gìn chúng thậm chí cả trăm năm.

Đối với một Tỳ-kheo thận trọng như vậy, liệu có khi nào việc thọ trì bị mất đi không? Có thể. Nếu vị ấy đưa bình bát cho người khác, hoặc hoàn tục, hoặc từ bỏ học giới, hoặc mệnh chung, hoặc giới tính bị thay đổi, hoặc thực hiện việc xả bỏ, hoặc bình bát bị thủng; khi đó việc thọ trì bị mất đi. Điều này đã được dạy rằng:

"Do cho đi, hoàn tục, từ bỏ học giới, và do sự mệnh chung;

Do thay đổi giới tính, do xả bỏ, và do lỗ thủng là thứ bảy."

Việc bị trộm cướp lấy đi hoặc người thân thiết tự ý lấy dùng cũng làm mất việc thọ trì. Lỗ thủng lớn cỡ nào thì việc thọ trì bị phá vỡ? Đó là lỗ mà một hạt kê có thể lọt ra và lọt vào được. Hạt kê này là loại hạt nhỏ nhất trong bảy loại ngũ cốc; khi lỗ đó được sửa chữa lại bằng mạt sắt hoặc đinh tán thì trong vòng mười ngày phải thọ trì lại. Đây là sự phân định về thọ trì trong phần "Trong vòng mười ngày thọ trì hoặc nhường quyền".

Về việc nhường quyền sở hữu (vikappana), có hai cách: nhường quyền trực tiếp và nhường quyền gián tiếp. Thế nào là nhường quyền trực tiếp? Sau khi biết số lượng bình bát là một hay nhiều và biết chúng đang hiện diện hay không hiện diện, vị ấy nói "Tôi nhường quyền chiếc bình bát này" hoặc "những chiếc bình bát này", "chiếc bình bát đó" hoặc "những chiếc bình bát đó" và nói tiếp "cho Ngài". Đây là cách nhường quyền trực tiếp thứ nhất. Đến mức độ này, vị ấy chỉ được phép cất giữ, không được phép sử dụng, không được phép cho đi hay thọ trì lại. Nhưng nếu người kia nói rằng "Hãy cứ sử dụng vật thuộc về tôi, hoặc cho đi, hoặc thực hiện theo ý muốn", thì khi đó việc xả bỏ quyền sở hữu đã hoàn tất, từ đó về sau vị ấy có thể sử dụng v.v...

Một phương cách khác: cũng sau khi biết rõ số lượng và tình trạng hiện diện của bình bát như trên, trước mặt một vị Tỳ-kheo, vị ấy chọn một trong năm hạng người chung pháp hữu mà mình quý mến, gọi tên người đó và nói: "Tôi nhường quyền chiếc bình bát này... cho Tỳ-kheo Tissa" hoặc "cho Tỳ-kheo-ni Tissa, cho nữ học viên Tissa, cho Sa-di Tissa, cho Sa-di-ni Tissa". Đây là cách nhường quyền trực tiếp thứ hai. Đến mức độ này, vị ấy chỉ được phép cất giữ, còn việc sử dụng v.v... thì tuyệt đối không được. Chỉ khi vị Tỳ-kheo (nhận lời nhường quyền) nói rằng "Hãy cứ sử dụng vật thuộc về Tỳ-kheo Tissa... hoặc cho đi, hoặc thực hiện theo ý muốn", thì khi đó việc xả bỏ quyền sở hữu đã hoàn tất. Từ đó về sau vị ấy có thể sử dụng v.v...

Thế nào là nhường quyền gián tiếp? Cũng sau khi biết rõ số lượng và tình trạng hiện diện của bình bát như trên, vị ấy nói "Tôi đưa chiếc bình

bát này... cho Ngài để nhờ nhường quyền". Người kia sẽ hỏi: "Ai là bạn hay người thân thiết của Ngài?". Sau đó, vị ấy trả lời theo phương thức trước là "Tỳ-kheo Tissa...". Tiếp theo, vị Tỳ-kheo kia phải nói "Tôi giao (quyền này) cho Tỳ-kheo Tissa...". Đây là cách nhường quyền gián tiếp. Đến mức độ này, vị ấy chỉ được phép cất giữ, còn việc sử dụng v.v... thì tuyệt đối không được. Chỉ khi vị Tỳ-kheo kia nói theo phương thức đã nêu trong cách nhường quyền trực tiếp thứ hai rằng "Hãy cứ sử dụng vật thuộc về người có tên như vậy... hoặc cho đi, hoặc thực hiện theo ý muốn", thì việc xả bỏ quyền sở hữu đã hoàn tất. Từ đó về sau vị ấy có thể sử dụng v.v...

Sự khác biệt giữa hai cách nhường quyền này và toàn bộ các trình tự lời nói còn lại cần được hiểu theo phương thức đã nêu trong Chú giải Học giới về Dâng y (Kathina) thứ nhất, cùng với các sự khởi sanh v.v...

Dứt phần Chú giải Học giới về Bình bát.

### 7.3.2. Chú giải Học giới về Bình bát có dưới năm mối hàn

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Bình bát có dưới năm mối hàn. Trong đó, "không thể duy trì mạng sống" (na yāpeti): nghe nói nếu vị ấy không phải là bậc Thánh đệ tử thì đã rơi vào tình trạng khác (có thể là tuyệt vọng hoặc thối chí) do bị quấy nhiễu bởi những người đó; nhưng vì là bậc Dự lưu nên vị ấy chỉ không thể duy trì mạng sống về mặt thể xác đơn thuần; vì thế mới nói rằng: "chính vị ấy không thể duy trì mạng sống, ngay cả vợ con cũng chịu khổ sở."

612-3. "Với bình bát có dưới năm mối hàn" (Ūnapañcabandhanena): nghĩa là bình bát đó có ít hơn năm mối hàn, các mối hàn không đủ số lượng năm; đó là ý nghĩa của từ "ūnapañcabandhanena". Đây là cách dùng sở dụng cách để chỉ đặc điểm của vật thể. Trong đó, vì ngay cả bình bát không có mối hàn nào cũng không đủ năm mối hàn (do hoàn toàn không có), nên trong phần phân tích từ ngữ đã nói rằng "hoặc không có mối hàn" v.v... Và vì cụm từ "với bình bát có dưới năm mối hàn" đã được thuyết, nên chiếc bình bát nào đã có đủ năm mối hàn thì chiếc đó không còn được gọi là bình bát (hợp lệ để xin cái mới); do đó

việc xin một chiếc khác là hợp lẽ. "Mối hàn" (bandhana) chỉ hiện hữu khi có vị trí để hàn, nếu không có vị trí đó thì không có mối hàn; vì vậy để chỉ rõ đặc điểm đó, đoạn văn đã nói "thế nào là vị trí không có mối hàn" v.v...

"Không có đường chỉ hai ngón tay" nghĩa là tính từ vành miệng trở xuống một khoảng bằng hai ngón tay mà không có lấy một đường chỉ nào. "Người nào có đường chỉ hai ngón tay": đối với người có một đường chỉ như vậy, vị ấy phải dùng dụng cụ dùi bình bát để đục lỗ tại mép dưới của đường chỉ đó, sau khi nung xong thì phải hàn lại bằng các loại dây như dây sợi, dây gai v.v... hoặc bằng dây thiếc; mối hàn đó phải được che phủ bằng một miếng thiếc hoặc bằng chất kết dính nào đó để thức ăn không bị dính vào. Chiếc bình bát đó phải được thọ trì rồi mới sử dụng, hoặc phải được đục lỗ nhỏ rồi mới hàn. Tuy nhiên, không được hàn bằng các chất thuần túy như sáp ong, nhựa sơn, nhựa cây sāla v.v... Được phép hàn bằng cách đốt nóng mật đường rồi trộn với bột đá. Nếu đục lỗ bằng dụng cụ dùi ở gần vành miệng thì thân bình bát dễ bị vỡ do độ dày của nó, vì thế nên đục ở phía dưới. Đối với người có hai đường chỉ hoặc một đường rộng bằng bốn ngón tay, thì phải có hai mối hàn. Người có ba đường chỉ hoặc một đường rộng sáu ngón tay thì phải có ba mối hàn. Người có bốn đường chỉ hoặc một đường rộng tám ngón tay thì phải có bốn mối hàn. Người nào có năm đường chỉ hoặc một đường rộng mười ngón tay, thì chiếc bình bát đó dù đã hàn hay chưa hàn cũng đều được xem là "không còn là bình bát" (đã hỏng), vị ấy được phép xin cái mới. Đây là sự phân định đối với bình bát đất.

Đối với bình bát sắt, dù có năm lỗ thủng hoặc nhiều hơn, nếu những lỗ đó đã được hàn kín và làm nhẵn bằng bột sắt, đinh tán hoặc miếng sắt, thì chiếc bình bát đó vẫn phải được sử dụng, không được phép xin cái mới. Tuy nhiên, nếu dù chỉ có một lỗ thủng lớn mà việc hàn bằng miếng sắt không làm cho nhẵn được, thức ăn vẫn bị dính vào lỗ đó, gây ra sự phi pháp; thì chiếc bình bát này được xem là "không còn là bình bát". Vị ấy được phép xin cái mới.

* "Phải thưa với vị Trưởng lão": sau khi chỉ ra lợi ích của chiếc bình bát, vị ấy nên thưa rằng: "Bạch Ngài, chiếc bình bát này có kích thước chuẩn,

đẹp đẽ, phù hợp với bậc Trưởng lão, xin Ngài hãy nhận lấy." "Người nào không nhận": đối với người vì lòng lân mẫn (đối với vị Tỳ-kheo trẻ) mà không nhận thì phạm tội Tác ác. Còn người vì lòng biết đủ mà nghĩ rằng "ta cần gì chiếc bình bát khác" nên không nhận, thì không phạm tội. "Bình bát cuối cùng" là chiếc bình bát còn lại cuối cùng sau khi đã hoán đổi theo trình tự như vậy.

"Không để ở nơi không thích hợp": không được để bình bát ở những nơi không phù hợp như trên giường, ghế, trên dù, hoặc trên giá ngà voi v.v... Vị ấy thường để chiếc bình bát tốt đẹp trước đây ở đâu thì nay cũng phải để chiếc này ở đó. Các vị trí đặt bình bát đã được thuyết rõ trong chương Đại phẩm (Khandhaka) theo phương thức: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép cái đế kê bình bát" v.v...

"Không phải bằng sự hưởng dụng": không được sử dụng bình bát vào các việc không phải là thọ dụng như để nấu cháo, nấu thuốc nhuộm v.v... Tuy nhiên, nếu đang đi đường mà bị bệnh, trong khi không có đồ đựng nào khác, vị ấy được phép trét đất sét (quanh bình bát) để nấu cháo hoặc đun nước nóng.

"Không được cho đi": không được đem cho người khác. Nhưng nếu vị cộng trú hay vị phụ tá mang một chiếc bình bát quý khác đến và nói rằng: "Cái này phù hợp với con, còn cái này dành cho bậc Trưởng lão" rồi họ lấy chiếc cũ đi, thì điều đó hợp lệ. Hoặc người khác lấy chiếc đó rồi đưa chiếc bình bát của họ cho vị ấy, điều đó cũng hợp lệ. Vị ấy không có bổn phận phải nói: "Hãy mang trả chiếc bình bát của chính ta đây."

* "Đối với những người đã thỉnh mời": ở đây, đối với việc thỉnh mời dành cho Tăng đoàn, chỉ khi chiếc bình bát có đủ năm mối hàn mới được phép xin. Còn đối với việc thỉnh mời dành riêng cho cá nhân, thì ngay cả khi bình bát có dưới năm mối hàn cũng được phép xin; điều này đã được thuyết trong Chú giải Kurundi. Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và

khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Bình bát có dưới năm mối hàn.

### 7.3.3. Chú giải Học giới về Dược phẩm

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Dược phẩm. Trong đó, "Bạch Ngài, con có nhu cầu" (attho, bhante): khi vua thấy các vị Tỳ-kheo đang nỗ lực dọn dẹp hang đá để làm nơi trú ngụ cho vị Trưởng lão, vua muốn dâng tặng người giúp việc tịnh xá nên đã hỏi như vậy.

619-21. "Riêng biệt" (Pāṭiyekko) nghĩa là từng người một. "Được trang hoàng bằng vòng hoa" (Mālākiteti): nghĩa là người đang mang vòng hoa, được tô điểm bằng các vòng hoa tươi. "Cái đệm cỏ" (Tiṇaṇḍupakaṃ) là một vòng đệm bện bằng cỏ. "Đội lên" (Paṭimuñcī): nghĩa là đặt lên trên. "Đó đã trở thành vòng hoa vàng": ngay khi chiếc đệm cỏ được đặt lên đầu cô bé, do năng lực thọ trì (quyết định) của vị Trưởng lão, nó đã trở thành một vòng hoa sen bằng vàng. Bởi vì vị Trưởng lão đã quyết định ngay khi chiếc đệm cỏ vừa đặt lên đầu rằng: "Hãy trở thành vòng hoa vàng." "Lần thứ hai cũng vậy..." v.v... "Đi đến nơi đó": nghĩa là đi đến vào chính ngày thứ hai.

"Đã quyết định rằng đó là vàng" (Suvaṇṇantiadhimuccī): nghĩa là vị ấy quyết định rằng "hãy trở thành vật bằng vàng". "Đối với năm loại dược phẩm" là các thứ như bơ tươi v.v... "Những người ham hố" (Bāhulikā) là những người thực hành theo lối sống dư dật về vật dụng. "Trong vò hoặc trong hũ": ở đây các loại vò có miệng lớn được gọi là kolamba. "Bị dính và bị chảy ra" (Olīnavilīnānī): là những thứ bị chảy tràn xuống dưới và ra cả hai bên. "Bị vung vãi và tung tóe": là các thứ bơ tươi v.v... bị vung vãi do những người đào đất vì ngửi thấy mùi hương, hoặc bị tung tóe lên vách do những người đào vách và do những người đi lại phía trên. "Các kho chứa bên trong": là các kho hàng được sắp xếp ở phía trong nhà.

* "Là những thứ để nếm" (Paṭisāyanīyānī): nghĩa là những thứ cần được nếm, cần được thọ dụng. "Là các dược phẩm": dù chúng có thực hiện chức năng chữa bệnh hay không, chúng vẫn được gọi tên như vậy. Sau

khi chỉ ra các thứ thông dụng trong thế gian như "bơ tươi từ bò" v.v..., bằng cụm từ "của những con vật có thịt hợp pháp", Ngài đã bao hàm và chỉ ra loại bơ của các loài khác như hươu, nai, thỏ v.v... Bởi vì con vật nào có sữa thì cũng có bơ, điều đó dù dễ tìm hay khó tìm thì cũng đã được thuyết để tránh sự mê mờ. Đối với bơ tươi cũng vậy.

"Được thọ dụng theo cách tích trữ": nghĩa là được phép tích trữ, cất giữ rồi mới thọ dụng. Như thế nào? Đối với bơ tươi v.v... được nêu trong Thánh điển: bơ tươi được thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng ngày hôm đó được phép thọ dụng cả khi pha trộn với thức ăn hoặc không pha trộn; kể từ sau buổi trưa trở đi cho đến bảy ngày, chỉ được phép thọ dụng loại không pha trộn thức ăn. Nếu quá bảy ngày mà vẫn để trong cùng một đồ đựng, thì phạm một tội Ưng đối trị. Nếu để trong nhiều đồ đựng, thì phạm nhiều tội Ưng đối trị theo số lượng vật phẩm. Nếu thọ nhận sau buổi trưa, thì trong bảy ngày chỉ được thọ dụng loại không pha trộn. Các thứ dược phẩm được cất giữ theo cách không thọ nhận đúng phép (uggahitaka) thì không được phép nuốt vào; chỉ được dùng để xoa bóp v.v... Dù quá bảy ngày cũng không phạm tội, vì chúng đã rơi vào trạng thái không được dùng để nuốt. Bởi vì từ "thứ để nếm" đã được thuyết. Nếu người chưa xuất gia dùng bơ tươi đã thọ nhận vào buổi sáng để làm thành bơ lỏng rồi dâng cúng, thì trong buổi sáng hôm đó được phép dùng chung với thức ăn. Nếu tự mình làm, thì trong bảy ngày cũng chỉ được dùng loại không pha trộn. Đối với bơ lỏng do bất cứ ai làm từ bơ tươi đã thọ nhận sau buổi trưa, thì trong bảy ngày cũng chỉ được dùng loại không pha trộn. Đối với vật được làm từ dược phẩm thọ nhận không đúng phép, sự phân định được hiểu theo phương thức về bơ lỏng thuần túy đã nêu trước đó.

Bơ lỏng được làm từ sữa hoặc sữa chua đã thọ nhận vào buổi sáng, nếu do người chưa xuất gia làm, thì trong buổi sáng ngày hôm đó được phép dùng chung với thức ăn. Nếu tự mình làm, thì chỉ được dùng loại không pha trộn. Đối với người đun nóng bơ tươi, việc đó không bị xem là tự mình nấu nướng (sāmaṃpāka), nhưng bơ đó không được dùng chung với thức ăn (khi đã quá giờ). Và kể từ sau buổi trưa trở đi thì tuyệt đối không được dùng chung với thức ăn. Dù quá bảy ngày cũng không phạm

tội, vì vật đó đã được thọ nhận cùng với bản chất của nó (sữa/sữa chua), vì cụm từ "sau khi thọ nhận những thứ đó" đã được thuyết. Bơ lỏng làm từ các thứ thọ nhận sau buổi trưa thì chỉ được dùng để xoa bóp v.v... Các thứ làm từ vật thọ nhận không đúng phép vào buổi sáng, dù quá bảy ngày cũng không phạm tội cho cả hai trường hợp. Phương thức này cũng áp dụng cho bơ từ thịt phi pháp. Tuy nhiên có điểm khác biệt: nơi nào bơ nêu trong Thánh điển gây tội Ưng đối trị, thì bơ này gây tội Tác ác. Trong Chú giải Andhaka, sau khi đưa ra các lý do tương ứng, đã bác bỏ bơ và bơ tươi từ người, nhưng sự bác bỏ đó là không chuẩn xác, vì chúng đã được cho phép trong tất cả các bản Chú giải khác. Sự phân định về điều này sẽ có ở phần sau.

Bơ tươi được nêu trong Thánh điển nếu thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng hôm đó được phép dùng chung với thức ăn, kể từ sau buổi trưa trở đi chỉ được dùng loại không pha trộn. Nếu quá bảy ngày mà để trong nhiều đồ đựng khác nhau thì phạm tội theo số lượng đồ đựng; nếu để trong cùng một đồ đựng mà không trộn lẫn, để theo từng viên, thì phạm tội theo số lượng viên. Nếu thọ nhận sau buổi trưa thì được hiểu theo phương thức của bơ lỏng. Ở đây, vì trong bơ có thể có những hạt sữa chua hoặc những giọt váng sữa, nên các bậc Trưởng lão tầng lớp giữa (Upaḍḍhattherā) nói rằng bơ đó phải được rửa sạch mới hợp lệ. Nhưng Trưởng lão Mahāsīva nói rằng: "Kể từ khi được Đức Thế Tôn cho phép, các vị đã ăn ngay khi vừa vớt ra từ váng sữa." Do đó, khi thọ dụng bơ tươi, nên rửa sạch để loại bỏ sữa chua, váng sữa, ruồi, kiến v.v... Người nào muốn đun thành bơ lỏng để thọ dụng thì dù không rửa cũng được phép đun. Những gì thuộc về sữa chua hay váng sữa trong đó sẽ bị tiêu mất; ý nghĩa ở đây là khi đó vật phẩm không còn bị xem là thọ nhận cùng với bản chất gốc (sữa) nữa. Tuy nhiên, đối với những người hay nghi ngại, vì bơ đã được đun chung với thức ăn (sữa chua) nên họ sẽ nghi ngờ. Nay, đối với bơ tươi đã cất giữ không đúng phép, bơ tươi làm từ sữa hoặc sữa chua thọ nhận vào buổi sáng, bơ tươi làm từ các thứ đó thọ nhận sau buổi trưa, bơ tươi làm từ vật không đúng phép, và bơ tươi từ thịt phi pháp; toàn bộ phương thức về tội, không tội, thọ dụng và không thọ dụng đều phải được nắm bắt theo đúng trình tự đã thuyết về bơ lỏng.

Đối với các Tỳ-kheo đi khất thực dầu, tại đó người ta đổ vào cả bơ lỏng, bơ tươi, dầu đã nấu hoặc dầu chưa nấu; trong đó có cả những giọt váng sữa, sữa chua, các hạt cơm, cám gạo, hoặc ruồi v.v... Nếu dầu đó được nấu bằng sức nóng mặt trời rồi lọc lấy thì được xem là dược phẩm bảy ngày; vị ấy có thể đun chung với các dược phẩm đã thọ nhận khác để làm thuốc nhỏ mũi. Nếu vào mùa mưa, vị Sa-di có lòng tầm quý muốn tránh việc đun nóng các hạt gạo v.v... rơi trong đó cùng với dầu, đã làm cho dầu tan chảy trên lửa rồi lọc sạch, sau đó mới đun lại để dâng; thì theo phương thức trước, dầu đó hợp lệ trong bảy ngày.

Trong các loại dầu, dầu mè thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng hôm đó được dùng chung với thức ăn, từ sau buổi trưa trở đi chỉ dùng loại không pha trộn. Nếu quá bảy ngày thì phạm tội Ưng đối trị theo số lượng đồ đựng. Nếu thọ nhận sau buổi trưa, trong bảy ngày chỉ được dùng loại không pha trộn. Dầu cất giữ không đúng phép thì không được nuốt, chỉ được dùng để thoa đầu v.v..., dù quá bảy ngày cũng không phạm tội. Dầu làm từ mè đã thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức ăn, từ sau buổi trưa trở đi không được nuốt, chỉ dùng để thoa đầu v.v..., dù quá bảy ngày cũng không phạm tội. Dầu làm từ mè đã thọ nhận sau buổi trưa thì tuyệt đối không được nuốt, vì hạt mè đã được thọ nhận cùng với bản chất của nó (thức ăn), dù quá bảy ngày cũng không phạm tội, chỉ dùng để thoa đầu v.v... Đối với dầu làm từ mè thọ nhận không đúng phép vào buổi sáng hay sau buổi trưa, phương thức này cũng tương tự.

Dầu làm từ mè thọ nhận vào buổi sáng, bằng cách rang hạt hoặc đồ bột mè rồi rưới nước nóng để ép lấy dầu; nếu do người chưa xuất gia làm thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức ăn. Nếu tự mình làm, vì dầu đã được chiết xuất ra nên trong buổi sáng đó chỉ dùng loại không pha trộn. Vì đã tự mình nấu nướng (sāmaṃpāka) nên không được dùng chung với thức ăn; và vì mè đã được thọ nhận cùng bản chất gốc (thức ăn) nên kể từ sau buổi trưa trở đi, cả hai trường hợp đều không được nuốt, chỉ dùng để thoa đầu v.v..., dù quá bảy ngày cũng không phạm tội. Nếu chỉ dùng một lượng nước nóng rất ít để rảy lên, thì lượng nước đó được xem là không đáng kể, không tính vào việc tự mình nấu nướng.

Đối với dầu cải v.v... được thọ nhận mà không kèm theo hạt (vật thực), sự phân định hoàn toàn giống như dầu mè không kèm hạt đã nêu.

Tuy nhiên, nếu dầu làm từ bột hạt cải v.v... thọ nhận vào buổi sáng bằng cách nấu dưới nắng, thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức ăn, từ sau buổi trưa trở đi chỉ dùng loại không pha trộn, quá bảy ngày phạm tội Ưng đối trị. Nhưng vì người ta thường đồ bột hạt cải, cam thảo rồi rang gỗ thầu dầu để làm dầu, nên dầu của những thứ đó nếu do người chưa xuất gia làm thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức ăn. Vì các nguyên liệu đó là dược phẩm suốt đời nên việc thọ nhận cùng với bản chất gốc của chúng không có lỗi. Nếu tự mình làm, chỉ được thọ dụng theo cách không pha trộn thức ăn trong bảy ngày. Dầu làm từ các nguyên liệu thọ nhận không đúng phép thì không được nuốt, chỉ dùng cho việc sử dụng bên ngoài, dù quá bảy ngày cũng không phạm tội.

Dầu được làm từ hạt cải, cam thảo hoặc gỗ thầu dầu đã thọ nhận để làm dầu, thì được xem là dược phẩm bảy ngày. Nếu làm vào ngày thứ hai thì chỉ dùng được trong sáu ngày còn lại. Làm vào ngày thứ ba thì dùng được năm ngày. Làm vào ngày thứ tư, năm, sáu, bảy thì chỉ dùng được trong chính ngày đó. Nếu để quá lúc mặt trời mọc (ngày thứ tám), thì phạm tội Ưng đối trị. Làm vào ngày thứ tám thì không được nuốt. Vì không phạm tội Ưng đối trị nên được dùng cho việc sử dụng bên ngoài. Thậm chí nếu không làm dầu, mà để các hạt cải v.v... đã nhận để làm dầu quá bảy ngày thì phạm tội Tác ác. Trong Thánh điển không nêu rõ các loại dầu khác như dầu dừa, dầu sầu đâu, dầu kosamba, dầu karamanda, dầu lanh v.v...; nếu thọ nhận những thứ này mà để quá bảy ngày thì phạm tội Tác ác. Đây là điểm khác biệt của chúng. Các phần còn lại, sau khi xem xét về vật hữu hạn thời gian (yāvakālika) và vật suốt đời (yāvajīvika), toàn bộ các quy định về việc tự nấu nướng, vật thọ nhận cùng bản chất gốc, thọ nhận buổi sáng, thọ nhận sau buổi trưa và vật thọ nhận không đúng phép, tất cả cần được nắm bắt theo phương thức đã thuyết.

* Chú giải về mỡ động vật (Vasātela): "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép các loại mỡ làm dược phẩm: mỡ gấu, mỡ cá, mỡ cá heo, mỡ lợn, mỡ

lừa" (Đại Phẩm 262); đây là dầu được nấu từ các loại mỡ đã được cho phép như vậy. Tại đây, bằng cách nêu "mỡ gấu", ngoại trừ mỡ người, tất cả mỡ của các loài thú có thịt không hợp pháp (akappiyamaṃsa) đều được cho phép dùng làm dược phẩm. Qua việc nêu mỡ cá, mỡ cá heo cũng được bao hàm, nhưng vì thuộc loại cá dữ nên được nêu riêng biệt. Qua việc nêu các loài như cá v.v..., mỡ của tất cả các loài thú có thịt hợp pháp cũng được cho phép. Trong các loại thịt, thịt của mười loài sau là không hợp pháp: người, voi, ngựa, chó, rắn, sư tử, hổ, báo, gấu, linh cẩu. Trong các loại mỡ, chỉ duy nhất mỡ người là không hợp pháp. Trong các thứ như sữa v.v..., không có loại nào là không hợp pháp.

Dầu mỡ do người chưa xuất gia chế biến và chiết xuất, nếu thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng hôm đó được phép dùng chung với thức ăn. Kể từ sau giờ trưa trở đi, chỉ được dùng loại không pha trộn thức ăn trong vòng bảy ngày. Nếu trong đó có lẫn những mảnh thịt, gân, xương hoặc máu nhỏ như hạt bụi, thì những thứ đó được xem là không đáng kể (không tính là pha trộn). Nếu vị Tỳ-kheo tự mình thọ nhận mỡ rồi chế biến, phải thọ nhận vào buổi sáng, nấu và lọc sạch, rồi thọ dụng theo cách không pha trộn thức ăn trong vòng bảy ngày. Nhắm đến việc thọ dụng không pha trộn thức ăn mà điều này đã được thuyết: "Thọ nhận đúng lúc, nấu đúng lúc, pha trộn đúng lúc thì được phép thọ dụng như dầu" (Đại Phẩm 262). Ngay cả trong trường hợp đó, vật không đáng kể vẫn là không đáng kể. Còn vào giờ phi thời (sau giờ trưa), tuyệt đối không được phép thọ nhận hoặc chế biến. Điều này đã được thuyết rằng:

"Này các Tỳ-kheo, nếu thọ nhận vào phi thời, nấu vào phi thời, pha trộn vào phi thời, nếu thọ dụng thì phạm ba tội Tác ác. Này các Tỳ-kheo, nếu thọ nhận vào đúng thời, nấu vào phi thời, pha trộn vào phi thời, nếu thọ dụng thì phạm hai tội Tác ác. Này các Tỳ-kheo, nếu thọ nhận vào đúng thời, nấu vào đúng thời, pha trộn vào phi thời, nếu thọ dụng thì phạm một tội Tác ác. Này các Tỳ-kheo, nếu thọ nhận vào đúng thời, nấu vào đúng thời, pha trộn vào đúng thời, nếu thọ dụng thì không phạm tội."

Các vị đệ tử đã hỏi Trưởng lão Upatissa rằng: "Bạch Ngài, bơ lỏng, bơ tươi và mỡ nếu nấu chung một chỗ để chiết xuất ra thì có hợp lệ

không?". Ngài đáp: "Này các hiền giả, không hợp lệ". Vị Trưởng lão ở đây có sự nghi ngại giống như đối với cặn dầu đã nấu. Sau đó họ hỏi thêm: "Bạch Ngài, trong bơ tươi có viên sữa chua hoặc giọt váng sữa, điều đó có hợp lệ không?". Ngài đáp: "Này các hiền giả, điều đó cũng không hợp lệ". Sau đó họ thưa rằng: "Bạch Ngài, nếu nấu chung một chỗ, các thứ hòa quyện sẽ có năng lực mạnh, chế ngự được bệnh tật?". Trưởng lão liền chấp thuận: "Lành thay, này các hiền giả".

Trưởng lão Mahāsuma lại nói: "Mỡ của thịt hợp pháp thì hợp lệ khi thọ dụng chung với thức ăn, các loại mỡ khác thì hợp lệ khi thọ dụng không chung với thức ăn". Trưởng lão Mahāpaduma bác bỏ ý kiến "Đây là cái gì?" rồi nói rằng: "Chẳng phải các Tỳ-kheo bị bệnh phong khi dùng cháo nấu từ nước sắc năm loại rễ cây đã cho thêm dầu gấu, dầu lợn v.v... để uống sao? Do sự gia tăng năng lực của nó mà chế ngự được bệnh tật"; sau khi nói vậy Ngài kết luận "điều đó hợp lệ".

Mật ong (Madhu) gọi là mật của loài ong, tức là mật được làm bởi các loài ong mật, ong ruồi và ong bắp cày. Mật đó nếu thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng hôm đó được dùng chung với thức ăn, kể từ sau giờ trưa trở đi trong vòng bảy ngày chỉ được dùng không chung với thức ăn. Quá bảy ngày, nếu mật ong rừng đặc như chất keo được cắt thành từng miếng để lưu giữ, hoặc loại mật khác để trong nhiều đồ đựng, thì phạm tội Ưng đối trị theo số lượng vật phẩm. Nếu chỉ có một miếng duy nhất, hoặc loại mật khác để trong một đồ đựng duy nhất, thì chỉ phạm một tội Ưng đối trị. Vật thọ nhận không đúng phép (uggahitaka) được hiểu theo phương thức đã nêu, chỉ được dùng để xoa vết thương v.v... Tảng ong hoặc sáp ong nếu đã sạch mật, tinh khiết, thì là dược phẩm suốt đời. Nếu còn dính mật thì tính theo tính chất của mật ong. Loài Cīrikā là loại ong lớn có cánh, và loài Tumbala là loại ong bắp cày đen lớn có cánh xương; mật ở trong tổ của chúng giống như nhựa cây, đó là dược phẩm suốt đời.

Nước mía (Phá-ninh - Phāṇita) là thứ chiết xuất từ cây mía; cần hiểu rằng tất cả các sản phẩm biến chế từ mía, dù chưa nấu hay đã nấu nhưng không còn nguyên chất, đều gọi là nước mía. Nước mía đó thọ nhận vào buổi sáng thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức

ăn, kể từ sau giờ trưa trở đi trong bảy ngày chỉ dùng không chung với thức ăn. Quá bảy ngày phạm tội Ưng đối trị theo số lượng vật phẩm. Nhiều khối nước mía được nghiền nát rồi bỏ vào một đồ đựng, kết thành một khối đặc, thì chỉ phạm một tội Ưng đối trị. Vật thọ nhận không đúng phép được hiểu theo phương thức đã nêu, chỉ được dùng để xông nhà v.v... Nước mía làm từ nước mía chưa lọc thọ nhận vào buổi sáng, nếu do người chưa xuất gia làm, thì được dùng chung với thức ăn. Nếu tự mình làm, chỉ dùng không chung với thức ăn. Kể từ sau giờ trưa trở đi, do hạt mía đã được thọ nhận cùng với bản chất của nó (vật thực), nên không được nuốt vào, dù quá bảy ngày cũng không phạm tội. Nước mía làm từ nước mía chưa lọc thọ nhận sau giờ trưa cũng không được nuốt vào, dù quá bảy ngày cũng không phạm tội. Phương thức này cũng áp dụng cho nước mía làm từ cây mía đã thọ nhận. Nước mía làm từ nước mía đã lọc thọ nhận vào buổi sáng, nếu do người chưa xuất gia làm thì trong buổi sáng đó được dùng chung với thức ăn, sau giờ trưa chỉ dùng không chung với thức ăn trong bảy ngày. Nếu tự mình làm thì ngay cả buổi sáng cũng chỉ dùng không chung với thức ăn. Nước mía làm từ nước mía đã lọc thọ nhận sau giờ trưa thì chỉ dùng không chung với thức ăn trong bảy ngày. Vật làm từ thứ thọ nhận không đúng phép được hiểu theo phương thức đã nêu. Trong Đại Chú Giải có nói: "Nước mía từ mía cháy hoặc từ mía bị giã nát chỉ hợp lệ vào buổi sáng".

Trong Chú Giải Mahāpaccariya, sau khi đặt câu hỏi "Vật này được nấu cùng với bản chất gốc của nó thì hợp lệ hay không hợp lệ?", đã kết luận rằng "Nước mía từ mía thì không có chuyện không hợp lệ vào sau giờ trưa", điều đó là đúng đắn. Nước mía làm từ hoa cam thảo nấu với nước lạnh, vào buổi sáng được dùng chung với thức ăn, sau giờ trưa trong bảy ngày chỉ dùng không chung với thức ăn. Quá bảy ngày phạm tội Tác ác theo số lượng vật phẩm. Nước mía hoa cam thảo nấu chung với sữa là vật hữu hạn thời gian (yāvakālika). Đường phèn (Khaṇḍasakkhara) đã được lọc sạch lớp màng sữa nên hợp lệ (là dược phẩm). Hoa cam thảo tươi thọ nhận vào buổi sáng thì hợp lệ, dù đã rang cũng hợp lệ. Sau khi rang đem giã nát, dù có trộn với mè v.v... hay không trộn cũng hợp lệ. Nếu người ta lấy thứ đó dùng để ủ rượu, thì kể từ khi

trộn men vào, nó không còn hợp lệ nữa. Nước mía từ tất cả các loại quả hữu hạn thời gian như chuối, chà là, xoài, quân, mít, me v.v... đều là vật hữu hạn thời gian. Nước mía làm từ các loại tiêu chín là vật suốt đời.

Thọ nhận những thứ đó: dù cho thọ nhận tất cả các thứ rồi để chung trong một cái hũ không phân biệt, quá bảy ngày chỉ phạm một tội Ưng đối trị. Nếu để riêng rẽ thì phạm năm tội Ưng đối trị. Trong vòng bảy ngày chưa quá hạn, dù là người bệnh hay không bệnh, đều được thọ dụng theo ý muốn theo phương thức đã nêu. Có bảy trường hợp chỉ định riêng biệt: chỉ định theo bệnh, chỉ định theo cá nhân, chỉ định theo thời gian, chỉ định theo dịp, chỉ định theo địa phương, chỉ định theo mỡ, chỉ định theo dược phẩm.

Trong đó, chỉ định theo bệnh là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép thịt sống và máu sống trong trường hợp bị bệnh do phi nhân làm hại" (Đại Phẩm 264); được cho phép nhắm đến loại bệnh như vậy, nên chỉ hợp lệ cho người có bệnh đó, không hợp lệ cho người khác. Và vật đó dù vào đúng thời hay phi thời, dù là loại hợp pháp hay không hợp pháp (đối với người thường) thì vẫn hợp lệ (cho người bệnh này).

Chỉ định theo cá nhân là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép việc nhai lại của người hay nhai lại. Này các Tỳ-kheo, vật đã đưa ra khỏi miệng thì không được nuốt vào lại" (Tiểu Phẩm 273); được cho phép nhắm đến cá nhân như vậy, nên chỉ hợp lệ cho chính người đó, không hợp lệ cho người khác.

Chỉ định theo thời gian là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép dùng bốn loại vật uế trế: phân, nước tiểu, tro, đất" (Đại Phẩm 268); được cho phép nhắm đến lúc bị rắn cắn, nên trong lúc đó dù vật chưa được thọ nhận cũng hợp lệ, không hợp lệ trong lúc khác.

Chỉ định theo dịp là: "Ăn theo nhóm, trừ khi vào các dịp..." (Ưng đối trị 217); theo phương thức đó, các trường hợp không phạm tội được cho phép nhắm đến từng dịp cụ thể, nên chỉ không phạm tội trong chính các dịp đó, không phải lúc khác.

Chỉ định theo địa phương là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép việc thọ cụ

túc giới với nhóm năm vị có bậc trì Luật ở những vùng biên địa như thế này" (Đại Phẩm 259); các việc như thọ cụ túc giới được cho phép nhắm đến vùng biên địa, nên chỉ hợp lệ tại đó, không hợp lệ tại trung quốc (vùng trung tâm).

Chỉ định theo mỡ là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép các loại mỡ làm dược phẩm" (Đại Phẩm 262); được cho phép dưới tên gọi "mỡ" như vậy, ngoại trừ mỡ người, dầu của tất cả các loại mỡ hợp pháp hay không hợp pháp đều hợp lệ cho những người cần dùng đến theo cách thọ dụng dầu.

Chỉ định theo dược phẩm là: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép năm loại dược phẩm" (Đại Phẩm 260-261); được cho phép dưới tên gọi "dược phẩm" là những thứ có khả năng duy trì sức khỏe nhưng không dùng làm thực phẩm chính, gồm: bơ lỏng, bơ tươi, dầu, mật ong, nước mía. Sau khi thọ nhận những thứ đó, vào buổi sáng ngày hôm đó được dùng tùy ý, kể từ sau giờ trưa trở đi nếu có lý do cần thiết thì được dùng trong vòng bảy ngày theo phương thức đã nêu.

* "Quá bảy ngày, có tưởng là đã quá, phạm tội Ưng đối trị": dù vật chỉ nhỏ bằng hạt cải, hoặc chỉ một lần dùng ngón tay quệt lấy nếm nơi đầu lưỡi, thì cũng phải xả bỏ và phải sám hối tội Ưng đối trị.

"Không được thọ dụng bằng cách dùng cho thân thể" nghĩa là không được thoa lên thân hoặc thoa lên vết thương trên thân. Các thứ như y cà-sa, gậy, giày, đế lót chân, giường, ghế v.v... đã bị những dược phẩm đó dính vào thì cũng không được thọ dụng. Trong Chú Giải Mahāpaccariya có nói: "Ngay cả những chỗ tay nắm nơi cánh cửa và cửa sổ cũng không được thoa lên". Trong Đại Chú Giải lại nói: "Nhưng nếu pha trộn vào nước sắc vỏ cây thì được phép thoa lên cánh cửa và cửa sổ".

"Không phạm tội nếu trong vòng bảy ngày vị ấy thọ trì": trong vòng bảy ngày, nếu vị ấy thọ trì bơ lỏng, dầu, mỡ làm dầu thoa đầu hoặc dầu xoa bóp, mật ong làm thuốc thoa vết thương, nước mía để xông nhà, thì không phạm tội. Nếu muốn đổ dầu đã thọ trì vào một bình dầu chưa thọ

trì, nếu trong bình có lỗ thủng nhỏ khiến dầu thấm vào và bị dầu cũ bao phủ, thì phải thọ trì lại. Nếu đó là bình miệng rộng, lượng dầu lớn đổ vào ngay lập tức bao phủ dầu cũ, thì không cần thọ trì lại. Bởi vì vật đó đã theo tính chất của vật đã thọ trì; theo phương thức này, việc đổ dầu chưa thọ trì vào bình dầu đã thọ trì cũng cần được hiểu như vậy.

* "Cho đi" (Vissajjeti): ở đây, nếu vật thuộc sở hữu của hai người được một người thọ nhận và chưa phân chia, quá bảy ngày cả hai đều không phạm tội (vì chưa xác định phần của mình), nhưng không được phép thọ dụng. Nếu người thọ nhận nói với người kia: "Này hiền giả, hãy thọ dụng dầu này trong vòng bảy ngày", nhưng người kia không thọ dụng, thì ai phạm tội? Không ai phạm tội cả. Tại sao? Vì người thọ nhận đã cho đi, còn người kia thì chưa thọ nhận.

"Bị hư hỏng" nghĩa là trở thành vật không được thọ dụng. Trong các đoạn như "đã từ bỏ" v.v..., tâm nào mà dược phẩm đã bị từ bỏ, bị mửa ra, bị phóng thích thì tâm đó được gọi là tâm đã từ bỏ, đã mửa ra, đã phóng thích. Do tâm đó mà người ấy được gọi là người không còn mong cầu; ý nghĩa là người không còn mong cầu đã đưa vật đó cho vị Sa-di. Tại sao điều này được thuyết? Trưởng lão Mahāsuma nói: "Để chỉ ra việc không phạm tội cho người đã cho đi trong vòng bảy ngày, sau đó nhận lại và thọ dụng". Trưởng lão Mahāpaduma lại nói: "Điều này không nên được xin lại, vì đối với vật đã cho đi trong vòng bảy ngày, khi thọ dụng lại vốn dĩ đã không có tội. Điều này được thuyết để chỉ ra việc không phạm tội khi thọ dụng vật đã quá bảy ngày". Do đó, dược phẩm đã được cho như vậy, nếu vị Sa-di chế biến lại hay không chế biến lại mà đưa cho vị Tỳ-kheo đó để làm thuốc nhỏ mũi, thì vị ấy được phép nhận lấy để làm thuốc nhỏ mũi. Nếu vị Sa-di còn khờ dại, không biết cách đưa, một vị Tỳ-kheo khác nên bảo: "Này Sa-di, con có dầu không?", "Bạch Ngài, có", "Hãy mang đến đây, chúng ta sẽ làm dược phẩm cho vị Trưởng lão". Làm như vậy cũng hợp lệ. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sự khởi sanh giống như học giới Dâng y (Kathina), là không hành động (akiriya), không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba

tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Dược phẩm.

### 7.3.4. Chú giải Học giới về Y tắm mưa

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Y tắm mưa. Trong đó, "Y tắm mưa đã được cho phép" nghĩa là đã được cho phép trong chương về Y phục (Cīvarakkhandhaka) thuộc câu chuyện về bà Visākhā (Đại Phẩm 349 và tiếp theo). "Sớm hơn" (Paṭikacceva) nghĩa là trước đó.

* "Còn một tháng nữa là hết mùa hè" nghĩa là trong bốn tháng mùa hè, còn lại một tháng cuối cùng. "Sau khi đã làm" nghĩa là đã hoàn tất việc may, nhuộm và thực hiện phép làm dấu (kappa). Khi thực hiện, chỉ nên làm một chiếc và thọ trì đúng thời; không được phép thọ trì hai chiếc.

"Khi còn hơn một tháng nữa là hết mùa hè" nghĩa là vào thời điểm còn lại nhiều hơn một tháng được gọi tên là mùa hè.

Trong đoạn "Khi còn hơn nửa tháng nữa là hết mùa hè, sau khi làm xong vị ấy mặc vào", tại đây cần phải hiểu rõ bốn loại phạm vi (khetta): phạm vi tìm kiếm, phạm vi thực hiện, phạm vi mặc, và phạm vi thọ trì; cùng với hai thời kỳ là thời kỳ trong lòng (kucchisamayo) và thời kỳ ngoài lưng (piṭṭhisamayoti); cùng với hai bộ bốn là bộ bốn thời kỳ ngoài lưng và bộ bốn thời kỳ trong lòng.

Trong đó, kể từ ngày kế tiếp ngày trăng tròn tháng Jeṭṭhamūla (tháng Năm - Sáu) cho đến ngày lễ Uposatha của nửa tháng tối, nửa tháng này là phạm vi tìm kiếm và phạm vi thực hiện. Trong khoảng thời gian này, nếu chưa có thì được phép tìm kiếm, nếu có rồi thì được phép làm y; nhưng không được phép mặc và không được phép thọ trì. Kể từ ngày kế tiếp ngày lễ Uposatha của nửa tháng tối cho đến ngày trăng tròn tháng Āsāḷhī (tháng Sáu - Bảy), nửa tháng này là phạm vi của cả ba việc: tìm kiếm, thực hiện và mặc. Trong khoảng thời gian này, được phép tìm kiếm, làm y và mặc y; chỉ duy nhất việc thọ trì là chưa được phép. Kể từ ngày kế tiếp ngày trăng tròn tháng Āsāḷhī cho đến ngày trăng tròn tháng Kattika (tháng Mười - Mười một), bốn tháng này là phạm vi của cả bốn việc: tìm kiếm, thực hiện, mặc và thọ trì. Trong khoảng thời gian này,

nếu chưa có thì được tìm, nếu có thì được làm, mặc và thọ trì. Đó là bốn loại phạm vi cần được biết.

Còn kể từ ngày kế tiếp ngày trăng tròn tháng Kattika cho đến ngày trăng tròn tháng Jeṭṭhamūla, bảy tháng này được gọi là thời kỳ ngoài lưng. Trong khoảng thời gian này, nếu vị ấy khởi tâm rằng "đã đến thời kỳ y tắm mưa" rồi tìm cách có được y tắm mưa từ người không phải thân quyến và không có lời thỉnh mời trước, thì theo học giới này vị ấy phạm tội Ưng đối trị. Nếu vị ấy thực hiện việc xin bằng cách nói "Hãy cho tôi y tắm mưa" v.v... thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới về Việc xin y từ người không phải thân quyến (Aññātakaviññattisikkhāpada). Nếu khởi tâm như đã nêu mà tìm cách có được y từ người thân quyến hoặc người có lời thỉnh mời trước, thì theo chính học giới này vị ấy phạm tội Ưng đối trị. Nếu thực hiện việc xin y (từ thân quyến) thì không phạm tội theo học giới về Việc xin y từ người không phải thân quyến. Điều này đã được thuyết trong bộ Tập Anh (Parivāra):

"Xin y nơi mẫu thân, và không phải vật đã chuyển sang Tăng chúng; do đâu mà phạm tội, và do đâu không phạm tội nơi thân quyến; đây là câu hỏi đã được các bậc hiền trí suy xét." (Tập Anh 481).

Câu hỏi này đã được thuyết nhắm đến ý nghĩa này. Như vậy, bộ bốn thời kỳ ngoài lưng cần được biết.

Còn kể từ ngày kế tiếp ngày trăng tròn tháng Jeṭṭhamūla cho đến ngày trăng tròn tháng Kattika, năm tháng này được gọi là thời kỳ trong lòng. Trong khoảng thời gian này, nếu khởi tâm như đã nêu mà tìm cách có được y tắm mưa từ người không phải thân quyến và không có lời thỉnh mời trước, thì phạm tội Tác ác do vi phạm nghi thức. Đối với những người vốn đã từng cúng dường y tắm mưa trước đây, dù họ là người không phải thân quyến hay không có lời thỉnh mời, thì cũng không phạm tội vi phạm nghi thức vì việc khởi tâm tìm y nơi họ đã được cho phép. Nếu thực hiện việc xin y (nơi người không phải thân quyến) thì phạm tội Ưng đối trị theo học giới về Việc xin y từ người không phải thân quyến. Điều này cũng áp dụng cho cả những người thường xuyên cúng dường y tắm mưa. Nếu khởi tâm như đã nêu mà tìm cách có được y từ người

thân quyến hoặc người có lời thỉnh mời trước, thì theo học giới này không phạm tội. Nếu thực hiện việc xin y thì không phạm tội theo học giới về Việc xin y từ người không phải thân quyến. Lời dạy "Không được nói 'hãy cho tôi'" là nhắm đến người không phải thân quyến và không có lời thỉnh mời trong thời gian tìm kiếm. Như vậy, bộ bốn thời kỳ trong lòng cần được biết.

"Để thân trần cho mưa xối, phạm tội Tác ác": ở đây không tính theo số lượng giọt nước chạm vào thân, mà tính theo kết quả của việc tắm; cứ mỗi nỗ lực thực hiện là một tội Tác ác. Điều này áp dụng khi vị ấy tắm bằng nước mưa rơi trực tiếp từ bầu trời tại nơi sân trống. Còn nếu tắm bằng nước dội từ bình, hũ tại phòng tắm hoặc ao hồ thì không phạm tội.

"Mùa mưa bị dời lại": ở đây, nếu y tắm mưa đã được tìm kiếm và làm xong cho tháng cuối cùng của mùa hè, nhưng sau đó tháng đầu tiên của mùa mưa bị dời lại (nhuận), khiến cho tháng cuối mùa hè cũ trở thành tháng kế cuối, thì y tắm mưa phải được giặt sạch và cất đi. Chiếc y chưa thọ trì, chưa nhường quyền này được phép lưu giữ trong hai tháng; đến ngày nhập hạ mới được thọ trì. Nếu do sơ ý hoặc do y chưa làm xong mà chưa thọ trì, thì y được lưu giữ trong hai tháng đó cộng với bốn tháng mùa mưa, tổng cộng là sáu tháng. Nếu vào tháng Kattika có việc thụ phong y Ca-thi-na (Kathina), thì được thêm bốn tháng nữa, tổng cộng là mười tháng. Sau đó, nếu vị ấy có sự mong đợi và giữ lại như là y nền tảng (mūlacīvara) thì được thêm một tháng nữa, tổng cộng là mười một tháng. Tuy nhiên, nếu vị ấy nhận được và làm xong y tắm mưa vào thời điểm trước ngày nhập hạ từ một đến mười ngày, hoặc nhận được trong kỳ an cư, thì phải thọ trì khi nào? Vấn đề này không thấy thảo luận trong các bộ Chú giải. Theo ý kiến của chúng tôi, nếu y làm xong trong vòng mười ngày kể từ ngày nhận được, thì phải thọ trì ngay trong vòng mười ngày đó. Nếu làm xong sau mười ngày, thì thọ trì ngay chính ngày làm xong. Nếu mười ngày đó không đủ để làm xong, thì không được để quá thời gian làm y; đây là quan điểm cá nhân. Tại sao? Vì đã được thuyết rằng: "Này các Tỳ-kheo, Ta cho phép thọ trì ba y mà không nhường quyền; cho phép thọ trì y tắm mưa trong bốn tháng mùa mưa, sau đó thì nhường quyền" (Đại Phẩm 358). Do đó, dù quá mười ngày

trước khi nhập hạ cũng không phạm tội. Lại có thuyết rằng: "Y dư dật được phép lưu giữ tối đa mười ngày" (Pārājika 462). Vì vậy, nếu nhận được và làm xong y tắm mưa vào thời điểm trước ngày nhập hạ từ một đến mười ngày hoặc trong kỳ an cư, thì phải thọ trì trong vòng mười ngày hoặc ngay trong ngày đó theo phương thức đã nêu; nếu thời gian không đủ thì không được để quá hạn định về thời gian làm y.

Tại đây có thể có ý kiến rằng: "Theo lời dạy 'thọ trì trong bốn tháng mùa mưa', thì được phép thọ trì vào bất cứ lúc nào trong bốn tháng đó". Nếu như vậy, lời dạy "thọ trì y che ghẻ cho đến khi hết bệnh" cũng sẽ dẫn đến việc được để quá mười ngày. Nếu điều này xảy ra, nó sẽ mâu thuẫn với quy định "y dư dật được lưu giữ tối đa mười ngày". Do đó, nên nắm bắt theo đúng những gì đã thuyết, hoặc nếu tìm được lý do xác đáng khác thì mới từ bỏ (quan điểm trên). Hơn nữa, trong bộ Kurundi, tại phần kết thúc của tội Ưng đối trị này có nói: "Khi nào phải thọ trì? Nếu y làm xong trong vòng mười ngày kể từ ngày nhận được, thì phải thọ trì ngay trong vòng mười ngày đó. Nếu không đủ thời gian thì được phép lưu giữ cho đến ngày trăng tròn tháng Kattika."

* "Của vị Tỳ-kheo bị cướp đoạt y": điều này được thuyết nhắm đến chính y tắm mưa. Đối với những vị đó, việc để thân trần cho mưa xối không phạm tội. Ở đây, nếu mặc y tắm mưa đắt tiền mà đi tắm thì việc bị cướp bóc được gọi là tai họa. Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi lên từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Y tắm mưa.

### 7.3.5. Chú giải Học giới về Việc đoạt lại y

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Việc đoạt lại y. Trong đó, "vật mà tôi đã cho Ngài" (yampi tyāhanti) nghĩa là vật mà tôi đã đưa cho ông. Nghe nói vị ấy đã cho y với ý nghĩ rằng: "Vị này sẽ mang bình bát, y, giày và tấm trải cho mình rồi cùng đi du hành"; vì thế vị ấy mới nói như vậy.

"Đoạt lại" (acchindī) nghĩa là dùng sức mạnh để lấy lại; nhưng vì lấy với tưởng là vật của mình nên không phạm tội Bất cộng trụ (Pārājika); vì lấy bằng cách gây khổ sở cho người khác nên học giới này được chế định để định tội.

* "Tự mình đoạt lại, phạm tội Ưng đối trị": đối với người đoạt lại một chiếc y hoặc nhiều chiếc y được buộc lại cùng nhau thì phạm một tội. Đối với người đoạt lại nhiều chiếc y không buộc cùng nhau, nằm riêng biệt, hoặc ra lệnh rằng "hãy mang y Tăng-già-lê lại đây, hãy mang y Vai trái lại đây", thì phạm tội theo số lượng vật phẩm. Thậm chí nếu nói "hãy mang tất cả những thứ tôi đã cho lại đây", dù chỉ nói một lời nhưng vẫn phạm nhiều tội.

"Ra lệnh cho người khác, phạm tội Tác ác": nếu ra lệnh "hãy lấy chiếc y đó", phạm một tội Tác ác. Nếu người được lệnh lấy nhiều chiếc y, vị ấy phạm một tội Ưng đối trị. Nếu nói "hãy lấy y Tăng-già-lê, hãy lấy y Vai trái", thì cứ mỗi lời nói là một tội Tác ác. Nếu nói "hãy lấy tất cả những thứ tôi đã cho", dù chỉ nói một lời nhưng phạm nhiều tội.

* "Các vật dụng khác": ngoại trừ chiếc y cuối cùng dùng để nhường quyền, thì bất cứ vật gì cho đến cả một cây kim. Đối với những cây kim được quấn lại và cất giữ, tội Tác ác được tính theo số lượng vật phẩm. Đối với kim quấn lỏng lẻo cũng vậy. Nhưng trong Chú giải Mahāpaccariya có nói: nếu chúng được quấn chặt và buộc lại thành một thì chỉ phạm một tội Tác ác. Đối với kim để trong ống đựng kim cũng tương tự. Đối với các loại dược phẩm như tam tân (tikaṭuka) v.v... được để trong túi, dù buộc lỏng hay buộc chặt, phương thức cũng tương tự.

* "Hoặc vị ấy tự đưa": nghĩa là vị ấy đưa và nói "Bạch Ngài, vật này chỉ phù hợp với Ngài thôi"; hoặc khi bị nói rằng: "Này hiền giả, chúng tôi đã cho y với ý nghĩ rằng 'vị này sẽ thực hiện các bổn phận, sẽ thọ trì sự giáo giới nơi chúng tôi, sẽ học hỏi Pháp'; nhưng nay ông không làm bổn phận, không thọ giáo giới, không học hỏi Pháp" v.v..., vị ấy nghĩ rằng "chắc Ngài nói vậy để lấy y", nên đưa và nói "bạch Ngài, đây là y của Ngài"; trường hợp này gọi là vị ấy tự đưa. Hoặc thấy vị Tỳ-kheo trẻ định đi nơi khác, vị ấy bảo "hãy dừng lại"; vị kia không dừng. Vị ấy bảo "hãy

giữ lấy y rồi ngăn vị đó lại"; nếu vị kia dừng lại thì tốt. Nếu vị kia nghĩ "chắc các Ngài nói vậy để lấy bình bát và y", rồi đưa và nói "hãy lấy lấy đi"; trường hợp này cũng gọi là vị ấy tự đưa. Hoặc thấy người hoàn tục rồi nói: "Chúng tôi đã cho bình bát và y với ý nghĩ rằng 'vị này sẽ làm bổn phận'; nay ông đã hoàn tục mà đi". Người kia nói "hãy lấy lại bình bát và y của các Ngài đi"; trường hợp này cũng gọi là vị ấy tự đưa. Tuy nhiên, không được phép cho y theo kiểu: "Tôi chỉ cho người thọ giáo giới nơi tôi, không cho người thọ giáo giới nơi khác. Chỉ cho người làm bổn phận, không cho người không làm bổn phận. Chỉ cho người học Pháp, không cho người không học Pháp. Chỉ cho người không hoàn tục, không cho người hoàn tục"; nếu cho như vậy thì phạm tội Tác ác. Nhưng được phép đòi lại y (nếu vị kia không thực hiện đúng thỏa thuận lúc cho). Còn người nào đoạt lại y sau khi đã cho đi một cách dứt khoát thì phải bị xử lý theo giá trị của vật phẩm (như tội trộm cắp). Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có ba sự khởi sanh: khởi từ thân và tâm, từ khẩu và tâm, hoặc từ cả thân, khẩu và tâm; là hành động, có giải thoát do tưởng, có tâm (hữu tâm), là tội thế gian (lokavajja), thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ tâm bất thiện và thọ khổ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Việc đoạt lại y.

### 7.3.6. Chú giải Học giới về Việc xin sợi

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Việc xin sợi. Trong đó: "Vải lanh" (khoma) là sợi được làm từ vỏ cây lanh. "Vải bông" (kappāsika) là sợi sinh ra từ bông vải. "Vải lụa" (koseyya) là sợi được kéo từ kén tằm. "Vải lông cừu" (kambala) là sợi làm từ lông cừu. "Vải gai" (sāṇa) là sợi làm từ vỏ cây gai. "Vải hỗn hợp" (bhaṅga): có thuyết cho rằng đây là loại sợi vỏ cây riêng biệt; nhưng nên hiểu "bhaṅga" là sợi được làm bằng cách trộn lẫn năm loại vật liệu nêu trên.

"Thuê dệt, phạm tội Tác ác trong mỗi nỗ lực": nếu người thợ dệt không có các dụng cụ như con thoi, khung dệt v.v..., vị Tỳ-kheo mài dao hoặc rìu và nói "tôi sẽ đi lấy từ rừng về", rồi kể từ đó về sau, bất cứ việc gì vị ấy làm để chuẩn bị công cụ hoặc để dệt y, trong mỗi nỗ lực của thợ dệt,

vị Tỳ-kheo đều phạm tội Tác ác. Khi tấm vải dệt xong có chiều dài một gang tay (vidatthi) và chiều rộng một thước (hattha) trở lên, vị ấy phạm tội Ưng đối trị. Tuy nhiên, trong Chú giải Mahāpaccariya có nói: "Đối với người thuê dệt cho đến khi hoàn tất, phạm tội Ưng đối trị trên mỗi khổ vải (phalaka)". Cần hiểu rằng điều đó cũng được thuyết nhắm đến cùng một tiêu chuẩn kích thước này. Bởi vì nó được tính vào số lượng y phục có thể thực hiện phép nhường quyền (vikappana).

Hơn nữa, sự phân định ở đây cần được hiểu như sau: Sợi do tự mình xin là phi pháp, các loại sợi còn lại có được do thân quyến v.v... là hợp pháp. Thợ dệt nếu không phải là thân quyến hoặc không có lời thỉnh mời trước mà có được do việc xin là phi pháp, những người còn lại là hợp pháp. Tại đó, người nào dùng thợ dệt phi pháp để dệt sợi phi pháp thì phạm tội Ưng đối trị như đã nêu trước. Đối với người dùng chính thợ dệt đó để dệt sợi hợp pháp, thì phạm tội Tác ác thay vì Ưng đối trị. Đối với người dùng thợ dệt đó dệt cả sợi hợp pháp và phi pháp: nếu tấm y có kích thước tối thiểu để nhường quyền được chia thành từng phần, một phần làm hoàn toàn bằng sợi hợp pháp, một phần làm bằng sợi phi pháp, khiến tấm y giống như một thửa ruộng có đê bao (kedārabaddha); thì vị ấy phạm tội Ưng đối trị trên phần làm bằng sợi phi pháp, và phạm tội Tác ác trên phần còn lại. Nếu các phần đó nhỏ hơn kích thước quy định, cho đến cả kích thước bằng con ngươi mắt, thì phạm tội Tác ác theo số lượng các phần trong tất cả các phần. Nếu dệt theo kiểu xen kẽ hoặc dệt dọc bằng sợi hợp pháp và dệt ngang bằng sợi phi pháp, thì phạm tội Tác ác trên mỗi khổ vải. Đối với người dùng thợ dệt hợp pháp để dệt sợi phi pháp, thì phạm tội Tác ác thay vì Ưng đối trị như đã nêu trước. Đối với người dùng thợ dệt đó dệt cả sợi hợp pháp và phi pháp: nếu có các phần bằng sợi phi pháp nhỏ hơn kích thước quy định, phạm tội Tác ác theo số lượng các phần đó. Đối với các phần bằng sợi hợp pháp thì không phạm tội. Nếu dệt theo kiểu xen kẽ hoặc dệt dọc bằng sợi hợp pháp và dệt ngang bằng sợi phi pháp, phạm tội Tác ác trên mỗi khổ vải.

Nếu có hai thợ dệt, một người hợp pháp và một người phi pháp, và sợi là phi pháp: nếu họ thay phiên nhau dệt, thì phạm tội Ưng đối trị trên

mỗi khổ vải do thợ dệt phi pháp dệt, nếu ít hơn thì phạm tội Tác ác. Trên khổ vải do người kia dệt, cả hai trường hợp đều phạm tội Tác ác. Nếu cả hai cùng cầm khung dệt và dệt cùng nhau, phạm tội Ưng đối trị trên mỗi khổ vải. Nếu sợi là hợp pháp và tấm y có các phần phân định như thửa ruộng: nếu dệt bằng thợ dệt phi pháp thì phạm tội Tác ác trên mỗi phần, dệt bằng người kia thì không phạm tội. Nếu cả hai cùng cầm khung dệt dệt chung, phạm tội Tác ác trên mỗi khổ vải. Nếu sợi gồm cả loại hợp pháp và phi pháp, và họ thay phiên nhau dệt: nếu thợ dệt phi pháp dệt các phần bằng sợi phi pháp đạt kích thước quy định, phạm tội Ưng đối trị theo số lượng phần. Trên các phần nhỏ hơn và các phần bằng sợi hợp pháp, phạm tội Tác ác. Đối với thợ dệt hợp pháp, dù dệt trên phần sợi phi pháp đạt kích thước hay nhỏ hơn, đều chỉ phạm tội Tác ác. Trên các phần bằng sợi hợp pháp thì không phạm tội.

Nếu họ dệt theo kiểu xen kẽ hoặc dệt dọc bằng sợi phi pháp và dệt ngang bằng sợi hợp pháp, hoặc cả hai cùng cầm khung dệt dệt chung: trên tấm y không chia phần, phạm tội Tác ác trên mỗi khổ vải; trên tấm y có chia phần, phạm tội Tác ác theo từng phần. Ý nghĩa này không rõ ràng trong Đại Chú Giải (Mahā-aṭṭhakathā) nhưng lại rõ ràng trong các bộ Mahāpaccariya v.v... Tại đây, ý nghĩa đã được làm rõ theo mọi phương diện.

Nếu cả sợi và thợ dệt đều hợp pháp (là thân quyến, người thỉnh mời hoặc người được thuê bằng tiền), thì việc thuê dệt không phạm tội. Tuy nhiên, để tránh phạm tội do để quá mười ngày, khi tấm vải trên khung dệt đã đạt kích thước đủ để nhường quyền, vị ấy phải thọ trì ngay khi nó còn đang ở trên khung. Bởi vì nếu để hoàn tất sau khi quá mười ngày thì sẽ phạm tội Ưng đối trị. Ngay cả khi thân quyến v.v... tự dựng khung dệt rồi dâng rằng "Bạch Ngài, xin hãy nhận lấy tấm y này của Ngài", phương thức cũng tương tự.

Nếu người thợ dệt được thuê hoặc tự mình muốn dâng, nói rằng: "Bạch Ngài, tôi sẽ dệt xong tấm y của Ngài vào ngày đó", và vị Tỳ-kheo để quá mười ngày kể từ ngày đã định đó, thì phạm tội Ưng đối trị.

Nếu thợ dệt nói "Tôi sẽ dệt xong y cho Ngài rồi gửi tin báo", và người ấy

làm đúng như vậy, nhưng vị Tỳ-kheo được người đó gửi tin lại không báo cho vị Tỳ-kheo chủ y, trong khi một người khác thấy hoặc nghe được liền báo rằng "Bạch Ngài, y của Ngài đã xong rồi"; lời báo tin của người này không được tính là tiêu chuẩn. Chỉ khi nào chính người được thợ dệt gửi tin báo lại, thì kể từ ngày nghe lời đó, nếu vị ấy để quá mười ngày thì phạm tội Ưng đối trị.

Nếu thợ dệt nói "Tôi sẽ dệt xong y cho Ngài rồi gửi nhờ tay ai đó mang đến", và người ấy làm đúng như vậy; vị Tỳ-kheo nhận y mang đi nhưng lại để tại trú xứ của mình mà không báo cho vị chủ y, trong khi có ai đó nói "Bạch Ngài, tấm y vừa được mang đến thật đẹp"; vị ấy hỏi "Này hiền giả, y ở đâu?", người kia đáp "Đã được gửi qua tay người tên như thế"; lời của người này cũng không được tính là tiêu chuẩn. Chỉ khi nào vị Tỳ-kheo kia đưa y cho vị ấy, thì kể từ ngày nhận được y, nếu để quá mười ngày thì phạm tội Ưng đối trị. Tuy nhiên, nếu tiền công dệt chưa được trả đủ, dù chỉ còn thiếu một đồng kākaṇika, thì vị ấy vẫn được phép lưu giữ (để bảo vệ quyền lợi thợ dệt).

* "Không phạm tội nếu để may y": nghĩa là không phạm tội đối với người xin sợi để mục đích may y. Trong các đoạn "để làm dây buộc" (āyoge) v.v..., các biến cách được dùng theo nghĩa chỉ mục đích; nghĩa là không phạm tội đối với người xin sợi vì mục đích làm dây buộc v.v... Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Việc xin sợi.

### 7.3.7. Chú giải Học giới về Việc thuê thợ dệt

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Việc thuê thợ dệt. Trong đó: "Cân sợi" (suttaṃ dhārayitvā) nghĩa là cân trọng lượng của sợi để định mức theo đơn vị pala. "Được nén" (appitaṃ) nghĩa là dệt dày. "Được dệt khéo" (suvītaṃ) nghĩa là được dệt tốt, dệt đều đặn ở mọi vị trí. "Được dệt trải rộng" (suppavāyitā) nghĩa là được dệt dàn trải tốt, căng

đều trên khung dệt ở mọi vị trí. "Được chải khéo" (suvilekhitaṃ) nghĩa là được chải tốt bằng dụng cụ chải. "Được làm cho mịn khéo" (suvitacchitaṃ) nghĩa là được làm cho sạch và mịn bằng bàn chải; nghĩa là được tẩy sạch tốt. "Sự thiếu hụt" (paṭibaddhaṃ). "Trên khung dệt" (tante) nghĩa là chỉ nhắm đến việc kéo dài sợi trên khung dệt.

* "Tại đó có vị Tỳ-kheo": tại ngôi làng hay thị trấn nơi các thợ dệt đó đang ở. "Thực hiện việc yêu cầu thay đổi" (vikappaṃ āpajjeyyā) nghĩa là thực hiện một sự điều chỉnh đặc biệt, một sự sắp đặt thêm vào. Trong Thánh điển, để chỉ ra cách thức mà vị ấy thực hiện việc yêu cầu thay đổi, đoạn văn nói "Này hiền giả, cái này..." v.v...

"Cũng thuyết Pháp" nghĩa là cũng nói lời thuyết giảng Pháp; "do lời nói của vị ấy mà (tấm vải) được dài thêm, rộng thêm, hoặc dày thêm", đoạn này chỉ ra các hình thức tăng thêm sợi.

"Trước đó không có lời thỉnh mời": nghĩa là trước đó vị ấy không được các chủ nhân của tấm y thỉnh mời. Những phần còn lại đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sáu sự khởi sanh, là hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Việc thuê thợ dệt.

### 7.3.8. Chú giải Học giới về Y cấp thiết

646-9. Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Y cấp thiết. Trong đó: "Chưa đến mười ngày" (dasāhānāgataṃ) nghĩa là mười ngày chưa đến, tức là mười ngày chưa đủ; ý nghĩa là còn mười ngày nữa mới đến (ngày lễ Pavāraṇā). Đây là cách dùng đối cách trong ý nghĩa vị trí cách (trung gian) theo sự liên kết tuyệt đối về thời gian; vì vậy trong phần phân tích từ ngữ đã nói "khi còn mười ngày nữa là đến". "Của lễ Pavāraṇā": điều này chỉ ra hình thức cụ thể của "mười ngày chưa đến" đã nêu, là một cách dùng từ để tránh sự nhầm lẫn.

"Ngày trăng tròn tháng thứ ba của mùa Kattika": là ngày trăng tròn đầu

tiên của ba tháng mùa Kattika. Ở đây cũng vậy, vì từ đầu tiên không mang nghĩa đối cách nên đây là cách dùng đối cách trong ý nghĩa vị trí cách theo phương thức trước. Ý nghĩa được thuyết là: "Kể từ khi nói rằng 'còn mười ngày nữa là đến ngày Đại lễ Pavāraṇā đầu tiên', nếu trong những ngày đó có một tấm y thực sự cấp thiết phát sanh đến cho vị Tỳ-kheo, thì vị Tỳ-kheo ấy khi biết rằng 'đây là vật cấp thiết' thì được phép thọ nhận tất cả". Qua đó, thời gian lưu giữ tấm y phát sanh từ ngày mùng năm của nửa tháng sáng trong tháng Pavāraṇā đã được chỉ rõ. Dù điều này vốn đã thành tựu bởi quy định "y dư dật được phép lưu giữ tối đa mười ngày", nhưng do sự phát sanh của tình huống mà học giới được thiết lập để chỉ rõ ý nghĩa này như một điều chưa từng có.

"Y cấp thiết" (accekacīvaraṃ) được gọi là y khẩn cấp; để chỉ rõ tính chất khẩn cấp đó, đoạn văn đã nêu "muốn đi cùng quân đội" v.v... Tại đó, "đức tin" (saddhā) chỉ đơn thuần là niềm tin. "Sự tịnh tín" (pasādo) là đức tin mạnh mẽ, sự trong sạch hoàn toàn. "Đó gọi là y cấp thiết": là tấm y do người muốn cúng dường vì những lý do này, hoặc gửi người báo tin hoặc tự mình đến báo rằng "tôi sẽ dâng y tắm mưa"; tấm y được báo trước như vậy gọi là y cấp thiết. Kể từ ngày thứ sáu trở đi, ngay cả tấm y không cấp thiết hoặc tấm y đã được nhường quyền rồi lấy lại cũng nhận được sự ưu tiên lưu giữ này.

"Phải làm dấu rồi cất đi": nghĩa là phải tạo một ký hiệu nào đó rồi mới lưu giữ. Tại sao điều này được thuyết? Bởi vì nếu họ chia tấm y đó trước ngày lễ Pavāraṇā, thì người nhận y không được là người đã đứt hạ (vi phạm mùa an cư). Nếu là người đứt hạ, tấm y đó thuộc về tài sản của Tăng chúng. Từ đó, sau khi xem xét kỹ lưỡng, việc dâng y sẽ được thực hiện một cách dễ dàng.

* Đoạn "Trong y cấp thiết, có tưởng là y cấp thiết" v.v... được thuyết nhắm đến tấm y đã được phân chia và nhận lấy. Nếu y chưa được phân chia mà nằm trong kho của Tăng chúng, thì dù có quá thời hạn của y phục cũng không phạm tội. Như vậy, y dư dật có mười ngày ưu tiên lưu giữ. Đối với y tắm mưa chưa làm xong, nếu y Ca-thi-na không được thụ phong thì được năm tháng; nếu mùa mưa bị dời lại thì được sáu tháng; nếu y Ca-thi-na được thụ phong thì được thêm bốn tháng nữa. Do việc

thọ trì y nền tảng vào ngày cuối cùng của mùa đông, được thêm một tháng nữa, tổng cộng là mười một tháng ưu tiên. Nếu có sự mong đợi, y nền tảng được một tháng; y cấp thiết khi y Ca-thi-na không được thụ phong thì được một tháng cộng thêm mười một ngày; khi y Ca-thi-na được thụ phong thì được năm tháng cộng thêm mười một ngày; sau thời gian đó, dù chỉ một ngày cũng không còn sự ưu tiên lưu giữ, cần phải biết như vậy.

"Trong y không cấp thiết": là trong vật khác tương tự như y cấp thiết. Những phần còn lại ở đây đều có ý nghĩa rõ ràng.

Học giới này có sự khởi sanh giống như học giới dâng y Ca-thi-na (Kathina) – là không hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Y cấp thiết.

### 7.3.9. Chú giải Học giới về Sự nguy hiểm

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Sự nguy hiểm. Trong đó: "Các vị đã an cư mùa mưa xong đang ở tại trú xứ rừng" nghĩa là trước đó các vị ấy vốn đã thường xuyên trú ngụ trong rừng. Tuy nhiên, vì y phục mong manh nên các vị đã nương vào các duyên sự để an cư tại các trú xứ gần làng; sau khi làm xong y, các vị nghĩ rằng "giờ đây đã không còn chướng ngại, ta sẽ thực hiện sa-môn hạnh", nên đã trở lại trú ngụ tại các trú xứ trong rừng. "Bọn cướp tháng Kattika" là những kẻ cướp thường xuất hiện vào tháng Kattika (tháng Mười - Mười một). "Gây nguy hại" (Paripātentī) nghĩa là gây tai họa, chúng chạy chỗ này chỗ kia để đe dọa và xua đuổi. "Để tại nhà trong làng" (Antaraghare nikkhipituṃ) nghĩa là cất giữ ở trong làng. Đức Thế Tôn cho phép cất y ở trong làng để bảo quản là vì các vật dụng có được đúng Pháp vốn khó tìm; một vị Tỳ-kheo thực hành hạnh tri túc thậm chí không thể xin y ngay cả với mẫu thân của mình. Tuy nhiên, vì sự thích hợp đối với các Tỳ-kheo, Ngài đã không cấm việc trú ngụ tại rừng.

* Đoạn "Sau khi đã an cư mùa mưa" (Upavassaṃ kho pana): ở đây upavassaṃ có nghĩa là sau khi đã an cư; đã an cư xong. Cần hiểu đây là cách dùng âm mũi như trong từ upasampajjanti v.v... Ý nghĩa là sau khi đã vào mùa mưa và đã trú ngụ xong. Từ này có liên kết với đoạn "vị Tỳ-kheo trú ngụ trong các loại trú xứ như thế". Ý nghĩa được thuyết là gì? Sau khi đã vào mùa mưa và trú ngụ xong, kể từ đó cho đến khi kết thúc ngày trăng tròn tháng Kattika cuối cùng, tại các trú xứ trong rừng vốn được xem là có sự nguy hiểm và có sự sợ hãi; vị Tỳ-kheo khi trú ngụ trong các trú xứ như thế, nếu muốn, có thể cất giữ một trong ba y ở trong làng. Tuy nhiên, vì bất cứ ai vào mùa mưa và trú ngụ cho đến ngày trăng tròn tháng Kattika đầu tiên đều được tính là người đã an cư xong (vuṭṭhavassa), nên để tránh việc phân tích câu chữ quá rắc rối, trong phần phân tích từ ngữ chỉ nêu "các vị đã an cư xong" để chỉ rõ hạng người xứng đáng được cất y. Từ đó cũng liên kết với đoạn "vị Tỳ-kheo trú ngụ trong các trú xứ". Ý nghĩa ở đây là: trong số những vị Tỳ-kheo đã an cư xong, bất cứ vị Tỳ-kheo nào đang trú ngụ trong các trú xứ (rừng) như vậy.

Đặc điểm của rừng đã được thuyết trong phần chú giải về tội Lấy vật chưa được cho (Adinnādāna). Tuy nhiên, có điểm khác biệt này: nếu tu viện có hàng rào bao quanh, phải đo từ trụ đá (indakhīla) của làng có hàng rào hoặc từ ranh giới của làng không có hàng rào cho đến hàng rào của tu viện. Nếu tu viện không có hàng rào, phải chọn điểm mốc là công trình đầu tiên như trú xứ, nhà ăn, nơi hội họp thường xuyên, cây Bồ-đề hoặc ngôi bảo tháp (dù nó ở xa trú xứ) để đo. Dù làng ở gần, đứng từ tu viện có thể nghe tiếng người trong nhà, nhưng vì bị ngăn cách bởi núi, sông v.v... mà không thể đi thẳng được, thì phải đo theo con đường thông thường; dù phải di chuyển bằng thuyền, vẫn tính theo con đường đó để đạt khoảng cách năm trăm cung tên (dhanu) từ làng. Kẻ nào vì muốn hội đủ các chi tiết của một ngôi làng gần để (vi phạm học giới) mà đi bít các con đường khác, kẻ đó được gọi là "tặc dhutaṅga" (kẻ trộm núp bóng hạnh đầu đà).

"Được xem là có sự nguy hiểm" (Sāsaṅkasammatāni) nghĩa là được thừa nhận là "có sự nguy hiểm"; ý nghĩa là được biết đến như vậy. Trong

phần phân tích từ ngữ, để chỉ rõ lý do vì sao được xem là có sự nguy hiểm, đoạn văn đã nêu "trong tu viện, trong khu vực lân cận tu viện" v.v...

"Có sự sợ hãi" (Sappaṭibhayāni) là cùng với sự sợ hãi; ý nghĩa là có sự sợ hãi lớn đang hiện diện. Trong phần phân tích từ ngữ, để chỉ rõ lý do vì sao có sự sợ hãi, đoạn văn đã nêu "trong tu viện, trong khu vực lân cận tu viện" v.v...

"Cất giữ trong làng hành đạo xung quanh": nghĩa là ở các hướng xung quanh trú xứ rừng, nếu có ngôi làng hành đạo (nơi đi bát) mà mình ưa thích, vị ấy có thể cất y nếu hội đủ các chi tiết.

Tại đây là các chi tiết hội đủ: Đã vào tiền an cư và đã làm lễ Đại lễ Pavāraṇā xong, đây là một chi tiết. Nếu vào hậu an cư hoặc là người đứt hạ, thì không được phép cất y. Đang trong chính tháng Kattika, đây là chi tiết thứ hai. Sau tháng Kattika thì không được phép. Trú xứ rừng phải có khoảng cách chuẩn là năm trăm cung tên, đây là chi tiết thứ ba. Nếu khoảng cách ít hơn hoặc nhiều hơn một gāvuta (khoảng 4km) thì không được phép; bởi vì ở đây nhắm đến khoảng cách mà sau khi đi bát có thể trở về tu viện kịp giờ ăn. Tuy nhiên, nếu được thỉnh mời mà đi xa nửa do tuần (yojana) hoặc một do tuần rồi quay về trú ngụ, thì điều này không được tính vào chuẩn khoảng cách. Nơi đó phải thực sự có sự nguy hiểm và sợ hãi, đây là chi tiết thứ tư. Vì nếu ở nơi không có sự nguy hiểm và sợ hãi, dù các chi tiết khác về trú xứ hội đủ, vị ấy cũng không được phép cất y.

"Trừ khi có sự chấp thuận của Tăng chúng": là ngoại trừ sự chấp thuận của Tăng chúng đã được cho phép trong học giới về Kho chứa y (Udosita) tại Kosambi (Pārājika 475); nếu có được sự chấp thuận đó, vị ấy được phép rời y quá sáu đêm.

"Lại đi vào ranh giới làng": nghĩa là nếu ngôi làng hành đạo nằm ở phía Đông của trú xứ, mà vị ấy lại đi về phía Tây; khi quay về trú xứ mà nhận thấy không thể kịp trước lúc bình minh ngày thứ bảy, vị ấy được phép đi vào ranh giới làng, trú ngụ tại nhà hội hay bất cứ đâu, sau khi biết rõ

tình trạng của y phục (đã được bảo quản an toàn) thì mới khởi hành đi tiếp. Nếu không thể làm như vậy, vị ấy phải thực hiện phép xả quyền (paccuddharaṇa) ngay tại chỗ đang đứng, khi đó y phục sẽ trở thành trạng thái y dư dật. Những phần còn lại đều rõ ràng.

Học giới này có sự khởi sanh giống như học giới dâng y Ca-thi-na (Kathina) – khởi từ thân và khẩu, hoặc từ thân, khẩu và tâm; là không hành động, không giải thoát do tưởng, không có tâm (vô tâm), là tội chế định, thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ ba tâm và ba thọ.

Dứt phần Chú giải Học giới về Sự nguy hiểm.

### 7.3.10. Chú giải Học giới về Việc chuyển vật dụng

* Đoạn "Vào thời bấy giờ" là Học giới về Việc chuyển vật dụng. Trong đó: "Của nhóm" (pūgassa) nghĩa là của một tập thể; ý nghĩa là của một nhóm hộ pháp. "Đã được chuẩn bị" (paṭiyattaṃ) nghĩa là đã được sắp đặt sẵn. "Có nhiều thức ăn cho Tăng chúng": chỉ cho thấy Tăng chúng có nhiều vật thực, có nhiều nguồn lợi lộc; ý nghĩa là Tăng chúng sẽ không bị thiệt hại gì (nếu chuyển bớt sang cho cá nhân). "Hãy dâng cúng" (Oṇojethā) nghĩa là hãy cho. Tại sao nói như vậy lại không hợp lệ? Vì đây là vật thực đã được mang đến, được chuẩn bị tại một địa điểm vì lợi ích của Tăng chúng; đối với vật đã mang đến chuẩn bị và đã được chỉ định phần cho Tăng chúng như vậy thì không được dùng lời nói để tác động (chuyển sang cho mình).

* "Vật của Tăng chúng" (Saṅghikaṃ) là tài sản thuộc về Tăng chúng. Do vật đó đã được chỉ định cho Tăng chúng, nên dù chưa trao tận tay, theo một phương diện nào đó nó đã là tài sản của Tăng chúng. Trong phần phân tích từ ngữ, theo cách giải thích ý nghĩa dứt khoát, "vật của Tăng chúng" được chỉ rõ là "vật đã được dâng cúng và từ bỏ cho Tăng chúng". "Lợi lộc" (Lābhaṃ) chỉ cho các vật dụng sẽ nhận được. Do đó trong phần định nghĩa đã nêu "ngay cả y phục" v.v... "Đã được chuyển" (Pariṇataṃ) nghĩa là vật đó đang ở trạng thái hướng về Tăng chúng, nghiêng về Tăng chúng, trọn vẹn cho Tăng chúng. Để chỉ rõ lý do vì sao nó được xem là đã chuyển, phần phân tích từ ngữ nói "lời nói 'chúng tôi sẽ dâng, sẽ làm' đã được phát ra".

* "Phạm tội Tác ác trong mỗi nỗ lực": phạm tội Tác ác trong nỗ lực chuyển lợi lộc đã được chỉ định cho Tăng chúng sang cho chính mình; khi nhận được vật đó vào tay thì phạm tội Ưng đối trị. Nếu vật đó đã được dâng cho Tăng chúng thực sự, vị ấy không được phép nhận lấy mà phải đưa cho Tăng chúng. Người nào cùng ăn chung vật đó với những người làm vườn (ārāmika), phải bị xử lý theo giá trị của vật phẩm. Người nào biết rõ vật đó đã được chuyển cho Tăng chúng, dù là của thân quyến hay người cư sĩ, cho đến cả tài sản của mẫu thân, mà lại tác động để chuyển sang cho mình rồi nhận lấy, thì phạm tội Ưng đối trị. Nếu chuyển cho người khác và nói "hãy cho vị Tỳ-kheo này", thì phạm tội Ưng đối trị thuần túy (suddhikapācittiya - tội này không cần xả vật phẩm). Nếu chuyển một cái bát hoặc một tấm y cho mình và một cái cho người khác, thì phạm cả tội Ưng đối trị (cho mình) và tội Ưng đối trị thuần túy (cho người). Đối với nhiều vật dụng cũng tương tự. Điều này đã được thuyết rằng:

"Phạm tội Ưng đối trị (có xả vật), và tội Ưng đối trị thuần túy; cùng một lúc; đây là câu hỏi đã được các bậc hiền trí suy xét." (Tập Anh 480).

Điều này được thuyết nhắm đến việc chuyển vật dụng. Người nào vào thời điểm tìm y tắm mưa, biết rõ y tắm mưa đã được chỉ định cho Tăng chúng ngay tại nhà mẫu thân của mình, mà lại chuyển sang cho mình, thì phạm tội Ưng đối trị. Chuyển cho người khác, phạm tội Ưng đối trị thuần túy. Nếu người ta mang bơ, dầu v.v... đến và nói "chúng tôi sẽ làm vật thực dâng Tăng chúng", một vị Tỳ-kheo dù đang bệnh nhưng nếu biết rõ vật đó đã chỉ định cho Tăng chúng mà lại xin cho mình, thì phạm tội Ưng đối trị. Tuy nhiên, nếu vị ấy hỏi "ông có mang bơ v.v... đến không?", họ đáp "thưa có", vị ấy nói "hãy cho tôi với", thì hợp lệ. Hoặc nếu vị ấy còn nghi ngại mà người cận sự thưa rằng: "Tăng chúng cũng nhận được phần chúng con đã dâng; bạch Ngài, xin hãy nhận lấy", trường hợp này cũng hợp lệ.

* "Vật đã chuyển cho Tăng chúng này sang cho Tăng chúng khác": nghĩa là vật đã chuyển cho Tăng chúng tại tu viện này, vị ấy lại tác động nhắm đến tu viện khác và nói "hãy dâng cho Tăng chúng ở Đại tu viện tên là như thế".

"Hoặc cho ngôi bảo tháp": vị ấy nói "dâng cho Tăng chúng có ích gì, hãy làm lễ cúng dường bảo tháp đi", như vậy là chuyển sang cho bảo tháp.

"Vật đã chuyển cho ngôi bảo tháp": ở đây, đối với hoa từ cây hoa được trồng chỉ định riêng cho một ngôi bảo tháp này, không được phép mang hoa đó cúng dường cho ngôi bảo tháp khác. Tuy nhiên, nếu thấy lọng hoặc cờ đã được dâng và đang hiện diện tại một ngôi bảo tháp, còn dư lại bao nhiêu thì được phép bảo họ dâng cho ngôi bảo tháp khác.

"Vật đã chuyển cho cá nhân": cho đến vật đã được chuyển cho cả con chó, mà vị ấy lại chuyển cho cá nhân khác rằng "đừng cho con chó này, hãy cho người này", thì phạm tội Tác ác. Tuy nhiên, nếu các thí chủ nói: "Chúng con muốn dâng vật thực cho Tăng chúng, muốn cúng dường bảo tháp, muốn dâng vật dụng cho một vị Tỳ-kheo, chúng con sẽ dâng theo ý của Ngài; xin hãy bảo chúng con nên dâng ở đâu". Khi được nói như vậy, vị Tỳ-kheo đó nên đáp: "Hãy dâng nơi nào mà các ông ưa thích". Nếu họ chỉ hỏi đơn thuần "dâng ở đâu", thì nên đáp theo phương thức đã được thuyết trong Thánh điển. Những phần còn lại ở đây đều rõ ràng.

Học giới này có ba sự khởi sanh: khởi từ thân và tâm, từ khẩu và tâm, hoặc từ cả thân, khẩu và tâm; là hành động, có giải thoát do tưởng, có tâm (hữu tâm), là tội thế gian (lokavajja), thuộc thân nghiệp và khẩu nghiệp, khởi từ tâm bất thiện và ba thọ.

Trong phần giải thích Luật tạng của bộ Samantapāsādikā,

Dứt phần Chú giải Học giới về Việc chuyển vật dụng.

Dứt Chương Bình Bát là chương thứ ba.

Dứt phần Chú giải về tội Ưng đối trị (có xả vật).

Dứt phần Chú giải của Chương Bất cộng trụ (Pārājika-kaṇḍa).

CHÚ GIẢI BỘ PĀRĀJIKA (BẤT CỘNG TRỤ)